

**ГЛАСНИК**  
**ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА**  
**ЛП**

SERBIAN ACADEMY OF SCIENCES AND ARTS  
THE INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY

# **BULLETIN**

## **OF THE INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY**

### **LII**

Editor in chief:  
DRAGANA RADOJIČIĆ

Editorial board:  
LASTA ĐAPOVIĆ, RADOST IVANOVA, MIROSLAVA  
LUKIĆ-KRSTANOVIĆ, SOFIJA MILORADOVIĆ, MILJANA RADOVANOVIC,  
DRAGANA RADOJIČIĆ, GOJKO SUBOTIĆ, BOJAN ŽIKIĆ

Secretary:  
MARIJA ĐOKIĆ

Accepted for publication by the reference of associate member of the SASA  
Vojislav Stanovčić at the VIII session, Department of Social Sciences SASA,  
October 4<sup>th</sup> 2004.

Belgrade 2004



СРПСКА АКАДЕМИЈА НАУКА И УМЕТНОСТИ  
ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ

# ГЛАСНИК

## ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА II

Уредник:  
ДРАГАНА РАДОЛИЧИЋ

Уређивачки одбор:  
ЛАСТА ЂАПОВИЋ, БОЈАН ЖИКИЋ, РАДОСТ ИВАНОВА,  
МИРОСЛАВА ЛУКИЋ-КРСТАНОВИЋ, СОФИЈА МИЛОРАДОВИЋ,  
МИЉАНА РАДОВАНОВИЋ, ДРАГАНА РАДОЛИЧИЋ, ГОЛКО СУБОТИЋ

Секретар уредништва:  
МАРИЈА ЂОКИЋ

Примљено на VIII седници Одељења друштвених наука САНУ одржаној  
4. октобра 2004. године на основу реферата дописног члана САНУ  
Војислава Становчића

Београд 2004

**Издавач:**  
ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ САНУ  
Кнез Михаилова 35/III, Београд, тел. 636-804

**Рецензент:**  
дописни члан САНУ ВОЈИСЛАВ СТАНОВЧИЋ

**Лектор:**  
СОФИЈА МИЛОРАДОВИЋ

**Превод на енглески:**  
ЈЕЛЕНА ЧВОРОВИЋ

**Коректор:**  
МИРЈАНА РАДОВАНОВИЋ

**Технички уредник:**  
ДАВОР ПАЛЧИЋ

**Штампа:**  
ЧИГОЈА, Београд

**Тираж:**  
500 примерака

Штампање финансирано из средстава Министарства науке и заштите животне средине Републике Србије.

Део радова у овом Гласнику резултат су рада на пројектима: Традиционална култура Срба — системи представа, обреда и социјалних институција (бр. 2157) и Савремена сеоска и градска култура — путеви трансформација (бр. 1868), које је у целини финансирало МНЗЖС РС.

CIP — Каталогизација у публикацији  
Народна библиотека Србије, Београд

39 (05)

**ГЛАСНИК Етнографског института** = Bulletin of the Institute of Ethnography / уредник Драгана Радојичић. — Књ. 1, бр. 1/2 (1952) — Београд (Кнез Михаилова 35/III) : Етнографски институт САНУ, 1952— (Београд : Чигоја). — 24 cm

ISSN 0350-0861 = Гласник Етнографског института

COBISS.SR.-ID 15882242

## САДРЖАЈ — SUMMARY

<i>Љиљана Гавриловић</i> , Етнографија виртуелне реалности . . . . .	9
<i>Ljiljana Gavrilović</i> , The Ethnography of Virtual Reality . . . . .	16
<i>Бојан Жикић</i> , Гест у егзотеричном контексту . . . . .	17
<i>Bojan Žikić</i> , Gesture in an Exoteric Context . . . . .	28
<i>Невена Ћурчић</i> , Texts, Audiences and Relations of Power Research Paradigms in Media and Cultural Studies . . . . .	29
<i>Невена Ћурчић</i> , Медијски текстови, публике и односи моћи истраживачке парадигме у студијама медија и културе . . . . .	40
<i>Мирослава Малешевић</i> , Снови о будућности: како дечади и девојчице виде своје родне улоге . . . . .	43
<i>Miroslava Malešević</i> , Dreams About the Future — How Boys and Girls Perceive Gender Roles . . . . .	51
<i>Мирослава Лукић Крстјановић</i> , Фолклорно стваралаштво у бирократском коду — управљање музичким догађајем . . . . .	53
<i>Miroslava Lukić Krstanić</i> , Folklore in Bureaucracy Code / Running a Music Event . . . . .	65
<i>Марина Симић</i> , Конструкција идентитета једног фудбалског клуба на примеру ФК Обилића . . . . .	67
<i>Marina Simić</i> , Identity Construction of a Football Club on the Example of FC Obilic . . . . .	80
<i>Иван Ђорђевић</i> , Улична прослава Нове године у Београду . . . . .	81
<i>Ivan Djordjević</i> , Street Celebration of New Year's Eve in Belgrade . . . . .	90
<i>Александар Крел</i> , Путеви трансформације традиционалних дечијих игара Срба у Товаришеву . . . . .	91
<i>Aleksandar Krel</i> , Changes in Traditional Children's Games Among Serbs in Tovariševo . . . . .	108

<i>Младена Прелић</i> , Крсно име (крсна слава) код Срба у Будимпешти и околини у функцији одржавања етничког идентитета . . . . .	109
<i>Mladena Prelić</i> , Maintaining Ethnic Identity: Family Patron's Day Among the Serbs in Budapest and Surrounding Area . . . . .	115
<i>Мирјана Павловић</i> , Матерњи језик као један од етничких симбола Срба у Темишвару . . . . .	117
<i>Mirjana Pavlović</i> , Native Language as an Ethnic Symbol. Serbs in Timisoara	126
<i>Александра Павићевић</i> , Нека питања спољних миграција југословенског становништва током друге половине двадесетог века — Време за преиспитивање? — . . . . .	129
<i>Aleksandra Pavićević</i> , A Few Questions Concerning Exterior Migrations of Yugoslav Population During the Second Half of the 20 <sup>th</sup> Century — A Time for Reconsideration — . . . . .	136
<i>Петер Славковски</i> , Традиционална култура словачких мањина у средњој и југоисточној Европи . . . . .	139
<i>Peter Slavkovski</i> , Traditional Culture of Slovakian Minorities in Central and Southeastern Europe . . . . .	145
<i>Јелена Ћворовић</i> , Reproductive Behavior, Ethnicity and Socio-Economic Status — A Comparison of two Serbian Gypsy Groups . . . . .	147
<i>Јелена Ћворовић</i> , Репродуктивно понашање, етницитет и социо-економски статус — Поређење две групе Рома . . . . .	152
<i>Сања Златановић</i> , Василица и самоодређење Рома . . . . .	155
<i>Sanja Zlatanović</i> , Vasilica and Self-Determination of Roma . . . . .	164
<i>Милош Луковић</i> , Цинцари у Урошевцу и другим „косовским железничким варошима“ — Прилог историји Цинцара у Србији — . . . . .	165
<i>Miloš Luković</i> , Tzintzars in Uroševac and Other Kosovo' Rail Centers — a contribution to the history of Tzintzars in Serbia — . . . . .	185
<i>Мирко Барјактаровић</i> , Религија и насеље као чувари народносног . . . . .	187
<i>Mirko Barjaktarović</i> , Religion and Settlement as Preservers of Ethnicity . . . . .	197
<i>Никола Пантелић</i> , Градска породица и традиција осамдесетих година XX века . . . . .	199
<i>Nikola Pantelić</i> , Urban Family and Tradition in the 1980's . . . . .	204
<i>Ивица Тодоровић</i> , Прилог реконструкцији базичног митолошког кода српске народне религије — митска бића Тамнаве . . . . .	205
<i>Ivica Todorović</i> , Mythical Creatures of the Tamnava Region: A Basic Mytological Code in the Serbian Folk Religion . . . . .	225
<i>Бојан Јовановић</i> , Вампир као метафора . . . . .	227
<i>Bojan Jovanović</i> , Vampire as a Metaphor . . . . .	233

<i>Гордана Благојевић</i> , Прилог проучавању вампира у Срба или лужничке приче о вампиру . . . . .	235
<i>Gordana Blagojević</i> , A Contribution to the Vampire Studies Among Serbs or Vampire Stories From Luznica . . . . .	242
<i>Ласта Ђајовић</i> , Највећа жртва — Жртвовање сопственог детета као мотив у словенској народној књижевности . . . . .	243
<i>Lasta Djapović</i> , The Main Sacrifice — Sacrificing own children in Slavic folk literature . . . . .	255
<i>Милина Ивановић-Баришић</i> , Временско одређење празника и годишњих обичаја у подавалским селима . . . . .	257
<i>Milina Ivanović-Barišić</i> , Temporal Settling of Holidays and Annual Customs in Villages at the Foot of the Avala Mountain . . . . .	266
<i>Зоран Гудовић</i> , Неке архаичне црте у друштвеном животу Брскућана (Етнографске забелешке) . . . . .	267
<i>Zoran Gudović</i> , Some Archaic Traits in Social Life of Brskuceans (Ethnographical Notes) . . . . .	280
<i>Јадранка Ђорђевић</i> , Одлике родбинске терминологије у врањском крају . . .	283
<i>Jadranka Djordjević</i> , Kinship Terms in the District of Vranje . . . . .	293
<i>Десанка Николић</i> , Шаљиве ерске приче из ариљског краја . . . . .	295
<i>Desanka Nikolić</i> , Humorous "Era" Stories from the Arilje Region . . . . .	300
<i>Драгана Радојичић</i> , Санитарни кордон . . . . .	301
<i>Dragana Radojčić</i> , Sanitary Cordon . . . . .	310
<i>Мирослав Свирчевић</i> , Миграције у Србији XVIII века и установе патријархалног друштва . . . . .	311
<i>Miroslav Svirčević</i> , Migrations in Serbia During the 18 <sup>th</sup> Century and Patriarchal Society Institutions . . . . .	326
<i>Јадранка Ђорђевић</i> , Преглед словеначких часописа из етнологије (2000–2003)	327
<i>Биљана Миленковић Вуковић</i> , Библиографија проф. др Ђурђице Петровић — 1. део (1927–2003) . . . . .	335

### Прикази

<i>Софија Милорадовић</i> , Невенка Миловановић, Доња Муџница. Варош међу селима, Параћин 2003, 505 стр. . . . .	357
<i>Милина Ивановић-Баришић</i> , Радоје Д. Цветић, Пиносава — подавалско насеље, Београд 2003, Библиотека <i>Хроника села</i> , с. 1–351. . . . .	358
<i>Душан Дрљача</i> , Етнологија у часопису шабачког Музеја — Годишњак Народног музеја у Шапцу, бројеви 1, 2 и 3 (2000, 2001. и 2002) . .	360

**In memoriam**

<i>Бојан Жикић</i> , Проф. др Душан Бандић (1939–2004) . . . . .	363
--	-----

**Сећање**

<i>Никола Пантелић</i> , Ранко Финдрик (1922–2004) — Неимар музеја „Старо село“ у Сирогојну . . . . .	365
---	-----

Аутори у Гласнику ЕИ САНУ LII . . . . .	369
---	-----

Упутство ауторима . . . . .	371
-----------------------------	-----

Љиљана ГАВРИЛОВИЋ  
Етнографски институт САНУ, Београд

УДК 001.8: [316.775:004.738.5  
Оригинални научни рад

## ЕТНОГРАФИЈА ВИРТУЕЛНЕ РЕАЛНОСТИ

У раду је разматрана примена метода етнографског истраживања на област виртуелне реалности, пре свега испитивање односа/културе у оквиру виртуелних заједница. Како је то нова област етнографских истраживања неопходна су прилагођавања класичног метода новом окружењу: развој специфичних начина прикупљања релевантних података, али и њихове провере.

*Кључне речи:* интернет, виртуелна реалност, *cyber*-простор, виртуелне заједнице, етнографска истраживања.

Концепт етнографских истраживања настао је у XIX веку, паралелно са романтичарским покретима, буђењем националне свести и откривањем вредности „народних“ култура. Још тада је дефинисана идеја која је трајала све до средине XX века: да је посао етнографа/етнолога/културног антрополога да оде, посматра културу, врати се и исприча нам каква је.<sup>1</sup> Етнографски метод је подразумевао бележење културе на лицу места, тамо негде ван места/културе истраживача. Такав концепт науке/истраживања почивао је на претпоставци да је култура хомоген, јединствен, просторно омеђен ентитет и да је први корак неопходан за њено разумевање — формирање писаног извештаја о њој, заснованог на различитим облицима директног посматрања.<sup>2</sup> Опис културе у смислу конкретних животних искустава, веровања, социјалних правила и образаца понашања био је примарни циљ у односу на истраживање универзалних законитости унутар посматране културе/култура или њеног/њиховог развоја и промене.<sup>3</sup>

XX век, нарочито његова друга половина, довела је до убрзаног мењања света, током кога су појединци, групе, народи и културе мењали места и мешали се, па је просторно одређење културе постало посве проблематично, ако је икада и имало упориште у „објективној“ реалности.<sup>4</sup> Испитивање културе је, тако, постало испитивање односа унутар мреже култура на истом простору или географске (физичке)

<sup>1</sup> C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York 1973.

<sup>2</sup> G. Marshall (Ed.), *The Concise Oxford Dictionary of Sociology*, Oxford 1994, 158.

<sup>3</sup> M. Hammersley & P. Atkinson, *Ethnography: Principles in Practice*, London 1995, 10.

<sup>4</sup> Претпоставка о омеђености култура увек је била пре конструкт потребан у циљу ефикаснијег истраживања него реална, животна чињеница, јер је интеракција између култура увек постојала. И у оквиру стандардних етнографских истраживања појединачних елемената „традиционалних“ култура испитивани су „утицаји“ других култура, али без увида у реалну интеракцију, као процес сталне промене.

мреже једног, распршеног модела културе. Али, иако је (физички) простор престао да буде кључна одредница етнографских истраживања, „простори“ се и даље јављају као њихов оквир, овога пута као социјални, културни, виртуелни...

Дефиниција простора у физичком смислу подразумева однос конкретних, физичких, тродимензионалних, јасно дефинисаних маса и празнине између њих.<sup>5</sup> На сличан начин, социјални простор чини однос јасних, дефинисаних, социјално конструисаних међуљудских релација наспрам недостатка релација, културни — истоврсни, препознатљиви однос између и унутар појединих елемената културе/културних конструката и празнине између њих (недостатак или различита врста односа).

Виртуелни, *cyber*-простор<sup>6</sup> је, према Гибсону, ванчулна „халуцинација коју свакодневно доживљавају милијарде легитимних оператера широм свијета, дјеца која уче математичке концепције... Графичка презентација података издвојених из банке сваког компјутера у компјутерском систему човјечанства.“<sup>7</sup>

То је, заправо, идејни конструкт, уверење/опажање да тамо негде иза екрана компјутера постоји нека врста актуелног простора који се не може видети, али у коме знате да се налазите.<sup>8</sup> За обичног корисника Интернета, као Мреже свих мрежа,<sup>9</sup> тај простор чине људи који се налазе на различитим реалним физичким местима, али учествују у заједничкој *on-line* комуникацији. За друге кориснике, администраторе мрежа — рецимо, виртуелни простор је шири, има и друге облике: програмски алати који обезбеђују изградњу и функционисање мреже, а тиме и социјалних веза, само су један од делова њиховог виђења овог простора.

Виртуелни, *cyber*-простор је тако, заправо, варијанта социјалног простора, синхрона (у случајевима истовременог присуства/комуникације у *chat* собама) или асинхрона (у дискусионим групама, *e-mail* или *news* групама), без „реалног“ присуства било кога од оних који тај простор граде у оквирима истог физичког простора. Тиме је једна од новијих дефиниција културе, као предмета етнографских испитивања, добила пуни смисао:

„Култура је комуникација, комуникација је култура“.<sup>10</sup>

Виртуелна реалност, дефинисана и омеђена виртуелним простором, јесте реална у смислу: опажамо последице њеног постојања, као што је комуникација на даљину или социјални односи и групе које се формирају захваљујући њеном по-

<sup>5</sup> Тако је „соба“ однос зидова и празнине коју они ограничавају, свемир — празнина која окружује и раздваја небеска тела и сл.

<sup>6</sup> У енглеском термин *space* истовремено значи простор, али и свемир, космос, а има и друга значења. У српском језику је, до сада, уобичајен превод термина *cyber-space* био: киберсвемир. Термин се код нас први пут појавио у преводима Гибсонових романа и, касније, друге *cyberpunk* литературе, у оквиру које су преводиоци, у складу са терминолошким конвенцијама у оквиру ширег жанровског одређења научне фантастике, потпуно оправдано изабрали српски термин „свемир“. Мислим, ипак, да термин „простор“ далеко више одговара смислу изворног термина, јер *cyber-space* заправо дефинише нову категорију простора/реалности, док термин „свемир“ означава само један од облика физичког простора, односно физичке реалности.

<sup>7</sup> V. Gibson, *Neuromancer* [Neuromancer], Beograd 1987, 41; оригинал објављен 1984.

<sup>8</sup> Различите дефиниције *cyber*-простора у: G. Barbatsis, M. Fegan and K. Hansen, *The Performance of Cyberspace: An Exploration Into Computer-Mediated Reality*, Journal of Computer-Mediated Communication 5, 1, Annenberg School for Communication, University of Southern California 1999, <http://www.ascusc.org/jcmc/vol5/issue1/barbatsis.html>

<sup>9</sup> Функционално, Интернет је интернационална мрежа компјутерских мрежа, која омогућује проток дигиталних информација унутар себе саме.

<sup>10</sup> Hall E., *Context and meaning*, у: A. Samovar & R. E. Porter (Eds.), *Intercultural Communication*, Belmont 1991, 45–55.



стојању, иако нисмо способни да опазимо реалне, физичке параметре њеног постојања. Но, у истом смислу нисмо способни да опазимо ни параметре „објективне“ физичке реалности — везе између атома или молекула, хемијске реакције које производе живот, гравитацију. То нас, ипак, не спречава да говоримо о физичкој реалности, онаквој какву је опажамо — „обични“ људи на један начин, научници који се баве појединим гранама природних наука — на разне друге начине. У том смислу виртуелна реалност није ништа мање објективна, јер производи дејство које опажамо на исте/сличне начине на које опажамо и дејство физичке стварности.

Као што је већ речено, виртуелну реалност заправо стварају људи који се срећу у виртуелном простору, комуницирају и, током тог процеса, стварају различите врсте виртуелних заједница. Оне су систем социјалних веза, који настаје сваки пут када већи број људи дуже време учествује у разговорима/дискусијама/комуникацији о заједничкој теми/темама које их интересују, уносећи у то осећаје и стварајући личне међусобне односе. По дефиницији, овакве врсте заједница су предмет етнографских истраживања и на њих је могуће применити истоветне методе прикупљања података као код испитивања било које друге врсте заједница.

Методски поступци прикупљања података о виртуелној стварности, иако етнографски по дефиницији, делимично се морају прилагодити промењеним условима истраживања. У физичком смислу истраживач не иде нигде — налази се испред свог компјутера, али — виртуелно — одлази у другу реалност да би је видео, описао и утврдио, не само понашање и односе унутар виртуелне реалности него и њихове одразе на реални свет, и обрнуто — пројекције односа из физичке реалности на конструкцију виртуелне.

Методи прикупљања података о виртуелној реалности могу бити:

- пасивни (еквивалент усмереног или неусмереног посматрања у реалној стварности)
  - ♦ садржај интернет локација (текст у ужем смислу, визуелно и аудитивно обликовање)
  - ♦ садржај порука у дискуссионим групама које се односе на тему истраживања
  - ♦ учешће у четовима
  - ♦ посматрање понашања корисника Интернета у реалном, физичком окружењу
- активни:
  - ♦ *on-line* интервју и/или анкета
  - ♦ *off-line* интервју и/или анкета
  - ♦ комбинација ове две врсте поступка (са истим испитаницима).

Избор метода прикупљања података зависи првенствено од теме истраживања. Испитивање продукције интернет локација — ставова и порука који се, садржајем и изгледом локације, шаљу корисницима, подразумева пре свега пасивно прикупљање података: посматрање и самих локација и реакција корисника на поруке које им се упућују, иако се са корисницима могу радити и додатни интервјуи (*on* или *off-line*), који би детаљније објаснили њихово разумевање порука или реакцију на њих.

Испитивање односа и понашања у *cyber*-заједницама подразумева активне методе прикупљања података, а избор варијанте зависи искључиво од испитиване теме. Истраживање *cyber*-секса, на пример, искључило је могућност *off-line* интервјуа са учесницима, јер испитаници о тој врсти искустава нису желели да разговарају са истраживачем, али су *on-line* интервјуи дали добре резултате.<sup>11</sup> У другим врстама испитивања, када су у питању теме које мање задиру у интиму појединца и мање подлежу социјалним рестрикцијама, комбинација ове две врсте интервјуа даје добре резултате.

Реакције испитаника, прихватање/неприхватање разговора о појединим темама, указују на разлике у њиховом *on-line* и *off-line* понашању, као и на потпуну свест да те разлике постоје. Анонимност (реална или претпостављена) *on-line* комуникације, у којој сваки од учесника даје јавности и/или саговорнику само оне податке о себи које жели, даје му и слободу да каже много више него што би рекао у физичкој, лице-у-лице комуникацији. С друге стране, истраживач је, управо захваљујући тој врсти анонимности, слободнији да постави веома лична питања широком кругу људи. Уколико буде одбијен или не добије одговор од појединих испитаника, ипак може да добије веома велики број релевантних одговора и, управо због тога, лакше подноси ово одбијање него одбијање сарадње у физичком свету, нарочито ако се ради о истраживањима ван физичког места боравка, односно теренским истраживањима у ужем смислу, када свако одбијање сарадње на релацији истраживач — потенцијални испитаник подразумева продужење теренског рада, а тиме и повећање трошкова истраживања.

У оквиру истраживања виртуелне стварности/културе постоји реалан проблем прецизног дефинисања параметара популације. Јавно је доступан релативно мали број података о корисницима (сервиса, група, локација), с тим што ни они нису проверљиви у пракси. Истраживач, наравно, може да допуни податке о испитаницима у оквиру анкета или интервјуа, али ни тада подаци нису у потпуности проверљиви — није извесно да ће испитаници дати тачне податке о себи, нарочито ако се ради о областима испитивања односа који се у *off-line* свету третирају рестриktivно. Управо анонимност, која штити кориснике мреже и олакшава добијање података, отежава прецизирање миљеа испитивања, односно прецизно утврђивање старосне/полне/образовне структуре испитаника. Поред тога, у зависности од области истраживања, односно од заједничких интереса око којих је формирана испитивана заједница, постоји реалан проблем чак и података које су корисници учинили јавно доступним, јер то зависи од начина на који желе да представе себе заједници. По правилу, у заједницама које се формирају око неке од тема општег интереса, као што су музика, спорт и слично, представљања одговарају реалности и може им се веровати, док су у заједницама заинтересованих за проналажење партнера (љубавног, сексуалног) подаци проблематичнијег карактера, јер се често прикривају истине везане за физички изглед, старост или брачно стање, а у складу са претпостављеним жељама/потребама осталих корисника. У овим случајевима се дају нетачни или недовољно тачни подаци ради лакшег успостављања контакта или у складу са жељеном пројекцијом сопствених физичких и социјалних параметара.

<sup>11</sup> R. Hamman, *Cyborgasms — Cybersex Amongst Multiple-Selves and Cyborgs in the Narrow-Bandwidth Space of America Online Chat Room*, MA Dissertation, Department of Sociology, University of Essex, Colchester, UK, 1996, <http://www.socio.demon.co.uk/Cyborgasms.html>

Тако се у виртуелној реалности идентитет појединца често појављује као мултиплицитет, јер постоји могућност изградње више различитих *on-line* личности, које учествују у више различитих заједница и нису у сукобу ни међу собом ни са *off-line* личношћу. То су, заправо, различита лица исте особе, која у реалном животу не могу да се изразе због социјалних, психолошких или неких других ограничења. Смањени ниво инхибиција, карактеристичан за *on-line* понашање/комуникацију, води ка смањењу нивоа самоконтроле<sup>12</sup> и изградњи идентитета какав појединци себи никада не би дозволили у оквиру физичке стварности, јер верују да би били социјално неприхватљиви. Тако су људи, захваљујући виртуелној реалности, постали способни да граде сами себе, циклично пролазећи кроз многа своја лица<sup>13</sup> која никада не би могли/смели да реализују, па тако ни да упознају у свакодневном животу. То несумњиво битно утиче на личну самоспознају, али и изградњу самопоуздања, које се касније одражава и у реалном, *off-line* животу.

Истраживања виртуелне реалности, односно истраживања у *cyber*-простору немају временских ограничења. Време истраживања је, буквално, 24 часа дневно, јер су садржаји стално присутни: у виртуелним собама за разговор увек има оних који су расположени за причу, а у дискусионим групама — нових порука. Тако се истраживање може организовати независно од временске структурираности радних/нерадних дана, у моментима који савршено одговарају и истраживачу и испитаницима, што — несумњиво — утиче на ефикасност и квалитет добијених података.

Посебан проблем у овој врсти истраживања је могућност грешке због погрешног разумевања исказа саговорника/испитаника, а која проистиче из карактеристике комуникације унутар виртуелне реалности. Комуникација у физичкој реалности је — у контекстуалном смислу — широка, јер људи, поред говора у ужем смислу, користе говор тела и изразе лица, велики спектар знакова који допуњују просте исказе и дају им право значење. У виртуелној реалности комуникација је са уским контекстом, јер се своди само на неколико линија текста на екрану.<sup>14</sup> Потреба за проширивањем контекста довела је до коришћења разних облика симболизације расположења или радње:

:)	= осмех,
:(	= туга,
;)	= намигивање у смислу ироније,
{{}}	= загрљај,
<<< >>>	= пољубац.

Међутим, ово се користи само уколико онај који шаље поруку има идеју да треба да подвуче или додатно објасни свој исказ. У свим другим случајевима могуће су погрешне интерпретације исказа и мишљења саговорника, што је у случају истраживања посебно значајно, па је неопходно да истраживач настоји да добије што прецизније исказе од испитаника и да додатно провери њихово значење.

Празнине које настају због недостатка информација произашлих из уског контекста виртуелне реалности, односно *on-line* комуникације, саговорници унутар виртуелних заједница испуњавају идеализованим информацијама<sup>15</sup> и предста-

<sup>12</sup> E. M. Reid, *Electropolis: Communication and Community On Internet Relay Chat*, Honours Thesis University of Melbourne 1991, <http://www.ee.mu.oz.au/papers/emr/electropolis.html>

<sup>13</sup> S. Turkle, *Life on the Screen: Identity in the Age of the Internet*, New York 1995, 178.

<sup>14</sup> R. A. Stone, *The War of Desire and Technology at the Close of the Mechanical Age*, London 1995, 93.

<sup>15</sup> R. A. Stone, *op. cit.*, 95.

вама, тако да, на неки начин, сваки учесник у комуникацији заправо комуницира сам са собом, односно са својом идеализованом представом другог. То је слично идеализованим пројекцијама другог из *off-line* живота: стањима заљубљености или блиских пријатељстава у адолесцентском периоду, када се на пријатеља или објекат љубави пројектују сопствене жеље, наде и очекивања. Иако су у виртуелној реалности разлози тих пројекција условљени природом комуникације, сам механизам идеализације је исти. У том смислу је препознавање и дефинисање те врсте надоградње недостајућих информација изузетно значајно за истраживача, јер не говори толико о *on-line* комуникацији или реалности самој по себи, колико говори о ономе што испитаник очекује/жели у реалном физичком животу.

Једна од основних претпостављених карактеристика виртуелног простора је његова мултикултуралност и мултијезичност корисника. Међутим, права мултикултуралност у пракси постоји само за енглеско говорно подручје (подручје у интернет смислу), дакле — локације, дискусионе групе, *mailing* листе на енглеском језику, који је од почетака развоја Интернета до данас остао стандардни, најчешћи језик комуникације. У заједницама у којима се комуникација одвија на енглеском језику, у комуникацији реално учествује огроман број људи којима енглески није матерњи/први научени језик. Истовремено, интернет локације, дискусионе групе и остали садржаји и облици комуникације на другим језицима ограничени су на реални језички простор, односно кориснике који знају/говоре тај језик. Иако и у комуникацији на другим језицима несумњиво учествују и појединци којима то није први говорни језик, него су га научили касније, њихов број је неупоредиво мањи него у случају енглеског језика. Тако за енглеско виртуелно говорно подручје заиста можемо да кажемо да је мултикултурално, док корисници који се у комуникацији служе другим језицима, иако — наравно — не морају бити и нису на истој ограниченој територији, по правилу потичу из исте културне/етничке зоне. Тако се етнографска истраживања у оквиру енглеске комуникације у виртуелној реалности могу третирали као мултикултурална (у односу на физичку реалност), те пратити разлике/сличности између модела понашања и начина успостављања виртуелних односа у односу на културне моделе из физичке реалности. Испитивања у оквиру других језика свде се на испитивање појединачних културних модела и њиховог односа према односима успостављеним у виртуелној реалности. Наравно, ти „појединачни“ културни модели су, заправо, такође сегментирани, тако да њихово дефинисање зависи од посматраног нивоа. Рецимо: са становишта већинске англоамеричке културе хиспаноамеричка култура се третира као мањински ниво, без обзира на реалне разлике које постоје између појединих хиспаноамеричких културних модела унутар ње. На исти начин, унутар културе која се дефинише као „српска“ постоји читав низ културних модела који се разликују међу собом, иако је њихова различитост битна само са становишта већинске културе у Србији, а потпуно занемарљива са становишта глобално посматране средњоевропске, европске или светске културе. У том смислу се енглеско виртуелно говорно подручје дефинише као мултикултурално јер је глобално, обухвата практично читав свет, док су сва остала говорна подручја ограничена. Ипак, ограничења не подразумевају политичке границе које реално не утичу на виртуелни језички простор. За то су добар пример језици актуелних балканских држава: иако су хрватски, српски и босански данас дефинисани као различити језици, у пракси, у виртуелној реалности, понашају се као јединствен језички простор. Једини услов за виртуелну комуникацију, па тако и за стварање заједница, јесте међусобно разумевање.

Истовремено, правила која су дефинисана у мултикултуралној средини енглеског говорног подручја преносе се у све друге средине, јер се велики број корисника укључује у комуникацију на оба нивоа. Тако се у другим језицима интензивно користе позајмице из виртуелног енглеског, пре свега у смислу скраћеница (пример: 4U = *for You*) које не постоје у енглеском књижевном, писаном језику, али су у виртуелној комуникацији усвојене као стандард због потребе бржег куцања, јер саговорник/саговорници на другој страни чекају. Типови скраћеница и слична правила повезују се и кристалишу у правила комуникације и/или понашања, општа или везана за поједине групе/заједнице. На сличан начин се преносе и друга правила понашања, која се могу сматрати зачетком обичајног права<sup>16</sup> у оквиру виртуелне реалности, а јединствена су у оквиру читавог *cyber*-простора: забрана спама, забрана ширења вируса и сл. Овакви системи правила, успостављени унутар појединих заједница — правила о верској, језичкој или полној толеранцији/нетолеранцији, правила о забранама вређања неистомишљеника или забранама слања комерцијалних порука и слично, истраживачу говоре веома много о културном миљеу чланова заједнице, не само у виртуелној реалности него и у реалном, *off-line* животу.<sup>17</sup>

Реакције корисника Интернета на разне врсте *on-line* анкета, упитника и интервјуа, у циљу разноврсних, па и етнографских истраживања, по правилу су веома добре. То је последица чињенице да већина корисника Интернета, без обзира на то да ли користе различите *on-line* сервисе, учествују у дискусијама и разговорима или само сакупљају информације са мреже, верује у универзално право нецензурисаног приступа подацима и информацијама. То, с једне стране, проистиче из историје Интернета, који је током првих година свог постојања био стриктно некомерцијалан, а са друге — из релативне отворености медија који омогућава веома лак и брз приступ информацијама, биле оне комерцијалне или не. У складу са природом те врсте реалности, сви учесници у комуникацији су вољни да информације деле са другима. То се односи и на веома личне информације које се саопштавају током истраживања, све док је анонимност загарантована.

Етнографски метод прикупљања информација при испитивању виртуелне реалности могуће је, и мора се битно иновирати у односу на класично испитивање физичке реалности. Истраживач, по први пут, може да оствари интеракцију са испитаницима током читавог процеса истраживања — за време прикупљања података, док је материјал још увек у форми сирове етнографске грађе, али и у току обраде информација. Уколико истраживач стави на увид испитаницима — па и широј групи корисника заинтересованих за испитивани проблем, који нису директно учествовали у истраживању — укупан материјал (*on-line*, такође), он је подложен низу могућих провера и промена. Испитаници могу да се увере да њихове речи нису на неки начин злоупотребљене, што им може подићи ниво поверења у испитивача и омогућити да открију и детаље које нису изнели у првом интервјуу/анкети, или да прихвате и *off-line* интервју, иако су га претходно одбијали. Истовремено, они — али и сви други заинтересовани — могу да ставе примедбе, допуне и пруже другачији увид у проблем о коме се говори, што истраживачу може помоћи да проблем сагледа из другог угла и тако допринети бољим резултатима његовог истра-

<sup>16</sup> T. Maltz, *Customary Law & Power in Internet Communities*, Journal of Computer-Mediated Communication, Volume 2, Number 1, June, 1996, <http://www.ascusc.org/jcmc/vol2/issue1/custom.html>

<sup>17</sup> Љ. Гавриловић, *Красно лице за свећу*, Међународни научни скуп „Положај и идентитет српске мањине у југоисточној и централној Европи“, Београд, 26–29. новембар 2003 (у штампи).

живања. То је дефинитивно поправљање класичног етнографског метода, у коме испитаници не могу да имају било какав утицај на коначно објављени рад, било да се ради о класичном тексту или визуелној презентацији њихове културе/понашања. Иако је извесно да истраживач може, чак мора да има другачији однос према испитиваном материјалу од самих носилаца модела понашања, односно учесника у испитивању, оваква врста провере је веома значајна за избегавање неспоразума и лошег/погрешног тумачења односа, понашања или исказа, што се може десити чак и у испитивању физичке реалности. Због уског контекста, како је већ речено, таква опасност је у испитивању виртуелне реалности много већа.

За коректно етнографско истраживање виртуелне реалности неопходно је, осим проширивања метода, и проширивање оквира саме науке. Да би се могло обавити коректно истраживање специфичног проблема у виртуелној реалности, истраживачу су — осим антропологије у ужом смислу и, шире, хуманистичких и друштвених наука — најчешће неопходна и специфична знања из области које нису директно методолошки повезане са етнографским истраживањима, али су повезане са Интернетом као алатом за рад. Познавање рачунара, теорије медија, научне фантастике, новијих теорија у природним наукама — само су неке од њих. То етнологију/антропологију доводи у позицију науке која обухвата већи број посебних дисциплина, приближавајући је тако поново филозофији, коју од других, сродних хуманистичких наука одвајају само врста питања која себи поставља о човеку/култури/друштву и метод којим долази до одговора.

Ljiljana GAVRILOVIĆ

## THE ETHNOGRAPHY OF VIRTUAL REALITY

*Key words:* Internet, virtual reality, cyber space, virtual communities, ethnography, research.

This paper discusses possible application of ethnographic research in the realm of virtual reality, especially in the relationship between cultures in virtual communities. This represents an entirely new area of ethnographic research and therefore many adjustments in the research design are needed; for example, a development of a specific method of data gathering and tools for their verification. A virtual, cyber space is a version of social space, more or less synchronous with it, but without the „real“, that is, physical presence of the people who create it. This virtual reality, defined and bounded by virtual space, is in fact real — and though we are not able to observe real, physical parameters of its existence, we can perceive its consequences. In sum, an innovative ethnographic research method is fully applicable for exploring the realm of virtual reality; in order to do so we need to expand, in addition to the new research design and methods, the field of science itself.

Бојан ЖИКИЋ  
Одељење за етнологију и антропологију  
Филозофског факултета у Београду

УДК 316.772.2:796.332(450)  
УДК 316.723:796.332(497.11)  
Оригинални научни рад

## ГЕСТ У ЕГЗОТЕРИЧНОМ КОНТЕКСТУ

Антрополошко проучавање геста почива на културној комуникацији и на одређењу појавног и општекултурног контекста у којима се таква комуникација одвија и којима је одређена. Конкретан гест се посматра са аспекта односа морфологије физичког покрета одговарајућег дела људског тела и семантичког садржаја који се на тај начин постиже и преноси у релевантним контекстима. Разматрају се гестови играча при постизању голова на утакмицама италијанских фудбалских клубова „Торина“ и „Јувентуса“ у неколико протеклих сезона и објашњава се какве то везе има са истраживањем геста у српској етнологији и антропологији, а путем структурно-хомолошког разматрања релевантних контекста.

*Кључне речи:* гест; употребни контекст; културна детерминисаност; фудбал; идентитет; савремена култура: Италија, Србија.

### Увод

Када је Марко Феранте (Marco Ferrante), нападач „Торина“, по други пут изједначио резултат на утакмици против градског ривала „Јувентуса“ у марту 2000. године<sup>1</sup> у утакмици италијанске Прве лиге (Calcio Serie A), потрчао је према делу стадиона на коме су се налазили навијачи „Торина“ и прославио га на — у то време — прилично неуобичајен начин: обе руке је савио у лакту тако да подлактице и надлактице чине прав угао, шаке са испруженим кажипрстима и осталим прстима савијеним према длановима прислонио је нешто изнад слепоочница, а главу је покретом првог вратног пршљена незнатно погнуо и, трчећи, почео да је измешта по осама горе-доле и лево-десно, ван равни торза.

Феранте је имао среће да буде стрелац и у наредним утакмицама које је његов клуб играо против „Јувентуса“, и сваки пут би постигање тих голова обележавао на овакав начин. Они који у нашој земљи прате италијански фудбал, имали су пак срећу да све те утакмице буду телевизијски преношене (на ЗК и БКТВ), тако да је срчани Наполитанац<sup>2</sup> завредио статус звезде (односно „иконе“, како

<sup>1</sup> Утакмица је, иначе, завршена победом „Јувентуса“ од 3:2, а Феранте је постигао оба гола за свој тим.

<sup>2</sup> Феранте је, заправо, рођен у граду Велетри (Velletri), у близини Рима (Provincia di Roma) — што Италијани и даље сматрају Југом, али му је породица пореклом из околине Напуља, где је и почео фудбалску каријеру, дебитовавши за први тим „Наполија“ у сезони 1988/89. године, када је овај клуб

гласи жаргонски израз) у овдашњој фудбалом опчињеној поткултури, статус који ретко задобијају играчи из „мањих“ клубова. Иако му, дакле, то сасвим сигурно није била намера, италијански фудбалер је, поред „преношења поруке“, тј. остваривања комуникације са симпатизерима клуба за који игра, а који су му земљаци и са којима дели глобални социокултурни контекст, остварио комуникацију и са рецепијентском групом са чијим социокултурним контекстом нема никакве везе.

Ова чињеница ме је заинтересовала из неколико разлога: прво, на изглед противречи тези коју и сам заступам да је гестовна употреба детерминисана глобалним културним контекстом;<sup>3</sup> друго, ради се о гестовној рецепцији унутар наше савремене културе, што је референцијални оквир у коме спроводим истраживања гестовне комуникације; треће, у конкретном случају постоји уједињујући контекстуални параметар између српске и италијанске глобалне културе, дакле и између културних детерминисаности одговарајуће гестовне употребе, који се по неким својим особинама „кандидује“ за над-културни контекст, а то је фудбал, који као културни артефакт заиста функционише на два нивоа која би требало да се, заправо, међусобно искључују: као поткултура у оквиру, на пример, савремене српске или италијанске културе, али и као светска фудбалска култура.<sup>4</sup>

Идеја је да се гестовна употреба о којој је реч посматра у два сасвим различита контекста — у италијанској и српској савременој култури, а да се двострука оријентисаност културног контекста, непосредно детерминисаног фудбалом, искористи као чинилац који омогућава интерпретативно повезивање прва два контекста. У „италијанском“ случају посматрам гестовну употребу играча који постижу голове на утакмицама између „Торина“ и „Јувентуса“ као комуникацију чији је непосредни појавни контекст градски ривалитет ова два клуба, док у „српском“ случају посматрам рецепцију и тумачење ове гестовне употребе у оквиру тзв. навичаког контекста, као сегмента овдашње фудбалске поткултуре. Термин „егзотерично“ одатле користим у оба његова основна значења: и да означим нешто „страно“ у културном смислу, али и да њиме одредим релативност рецепијентске компетенције припадника наше фудбалске поткултуре у конкретном случају. Напокон, сама гестовна употреба о којој је реч, као — како ћу показати — недвосмислено интенционална, егзотерична је, односно јавна, схватљива и општа, одређена таквим својим појавним контекстом.

био не само у италијанској Првој лиги, већ и један од најјачих европских клубова. У то време су за „Наполи“, између осталих, играли Аргентинац Марадона и Бразилац Карека (Сагеса). За „Торино“ игра од 1996. године, са кратким ангажманом (тзв. позајмица у речнику фудбалске економије) у „Интеру“, у пролећној полусезони 2000/01. В. [http://www.raisport.rai.it/mcalcio/2001\\_2002/a/c000396.html](http://www.raisport.rai.it/mcalcio/2001_2002/a/c000396.html)

<sup>3</sup> Бојан Жикић, *Антропологија гести II: савремена култура*, Српски генеалогски центар, Етнолошка библиотека, књ. 8, Београд 2002.

<sup>4</sup> Gary Armstrong and Richard Giulianotti, *Fear and Loathing: Introducing Global Football Oppositions*, in G. Armstrong and R. Giulianotti (eds.), *Fear and Loathing in World Football*, Berg, Oxford/New York 2001. Није ми намера ни да заступам ни да оповргавам овај став; у овом случају ми се, једноставно, чини аналитички и интерпретативно корисним из разлога који ће бити наведени у даљем тексту. О сегментираности глобалног социокултурног контекста и односу између равни културе и поткултура в.: Bojan Žikić, *Кључ за резање стварности: „Поткултуролошко“ испитивање „културе“*, Eterna — часопис за савремену културу 1, Београд 1994.



### „Тамо“: Италија

Фудбалска поткултура у овој земљи је чинилац од друштвеног значаја у оној мери у којој је то, рецимо, индустрија забаве, или чак аутомобилска индустрија: питање регуларности једног првенства је довело до посланичке туче у италијанском парламенту, у којој учесници у сукобу нису били подељени према томе да ли су „позиција“ или „опозиција“, већ према томе за кога навијају.<sup>5</sup>

Градски дербији су — сваки за себе — посебни контексти сваке, а нарочито италијанске фудбалске поткултуре. Иако за оне највеће италијанске клубове, какви су „Интер“, „Милан“ и „Јувентус“, могу да се прате кругови ривалитета који респективно обухватају град, покрајину, италијанску географску и социокултурно-економску поделу на „Север“ и „Југ“, или чак читаву Италију, основни генератори и клупских/навијачких тензија и спортског и економског ривалитета су управо градски дербији.<sup>6</sup> Једна од карактеристика торинског дербија јесте да у самом граду „Јувентус“, који се сматра најпопуларнијим италијанским клубом, има мањи број навијача од „Торина“.<sup>7</sup> Како ова два клуба деле градски стадион „Деле Алпи“ („Delle Alpi“), онај који је званично домаћин неке утакмице добија право да прода већи број улазница; и поред тога — посматрајући, рецимо, навијачка обељежа, готово је правило да, без обзира на тренутни положај на табели, „Торино“ има већи број навијача на градским дербијима. Самим тим, они не могу да се налазе само на једном делу стадиона како је то имплицирано првом реченицом овог рада. Међутим, постоје навијачи и Навијачи.

Анализе просторне ритуализације фудбалских стадиона, међутим, разрешавају недоумицу: ма какав био распоред навијача клубова који играју утакмицу, они тзв. „најватренији“ или „тврда навијачка језгра“ — у жаргону копови — или како сам их означао, Навијачи, по правилу су смештени на трибинама које се налазе иза голова.<sup>8</sup> Изједначивши резултат, Феранте је, дакле, потрчао ка трибини на којој су били смештени *или* навијачи; усмереност његовог правца кретања — од гола, тј. од терена ка трибини — односно позиционирање фронталне телесне равни насупрот копу, сугеришу *и* да је гестовна употреба била намеравана *и* коме је таква комуникација била намењена: Навијачима „Торина“. Морфолошки аспект те гестовне употребе је релативно сугестиван и чак ни српским испитаницима није било тешко да га повежу са њеном семантиком: „он опонаша бика“ био је стандардни одговор; наравно не самог бика, тј. животињу, већ концепт бика, или у овом контексту — ма колико лексички деловало рогобатно — „бичштва“.

Ферантеова гестовна употреба се заправо састоји од два геста који заједно производе значење; сами за себе, амблематски, они не би представљали практично ништа, иако би један од њих могао да се сматра варијантом неког другог

<sup>5</sup> Ово се десило у пролеће 1998. године, када је након сумњивих судијских одлука „Јувентус“ победио „Интер“ и тако обезбедио освајање титуле првака.

<sup>6</sup> Gian Paolo Ormezzano, *Introduction: Il Calcio in Italia: un modo di vivere*, in: Mario Pennacchia (ed.), *Il Calcio in Italia*, UTET, Torino 1999; Patrick Hazard and David Gould, *Three Confrontations and a Coda: Juventus of Turin and Italy*, in G. Armstrong and R. Giulianotti (eds.) 2001.

<sup>7</sup> Antonio Roversi, *Calcio, Tifo e Violenza*, Il Mulino, Bologna 1992.

<sup>8</sup> Иван Ковачевић, *Семологија миша и ришувала II: савременост*, Српски генеалогски центар, Етнолошка библиотека, књ. 4, Београд 2001.

геста.<sup>9</sup> Један гест се састоји од руку савијених у лакту са правим углом подлактице и надлактице, где су шаке са испруженим кажипрстима прислоњене нешто изнад слепоочница; други гест је незнатно погнута глава која се измешта ван равни торза. Оваква гестовна употреба није ретка и гестови који су њен производ називају се композитним гестовима;<sup>10</sup> начин успостављања значењског односа између геста и његове референце у таквом случају може да се тражи у физичким облицима који се засебно представљају деловима тела који их производе, или у читавом комплексу покрета.<sup>11</sup>

Концепт бика — или у овом случају, како ће се видети, „бичштва“ — представљен је гестовним асоцирањем на две дистинктивне карактеристике ове животиње: роговима и њиховом „употребом“, односно тиме како бик покреће главу када је спреман за борбу. Управо зато, природа значењске везе успостављене овим гестом може да се одреди само на основу комплекса покрета. Није у питању само то што се ни један од ових гестова засебно не налази на амблематском, односно речничком попису италијанских гестова, већ и то што, на пример, гест шакама уз слепоочнице са испруженим кажипрстима може да се протумачи и као представа рогова који немају везе са биком (рецимо, ђавољи), да се уопште не протумачи као рогови (већ као, на пример, пишци, антене и сл.) или чак да у истом контексту торинског фудбалског градског дербија не пренесе оно значење које је конкретно Феранте кодирао, иако би био протумачен као „рогови бика“ и следствено томе као „бик“.

У сваком случају, обе карактеристике које су одабране да асоцирају на „бика“ у семантичком смислу су и део онога шта се представља и функционална карактеристика означеног: покрети представљају план означајућег — рокове и главу бика спремног за борбу, а план означеног је представа бика. Гест је концептно-индикаторан, у ужем смислу „иконички“, пошто је значењска веза која се успоставља између њега и онога шта се њиме представља установљена на основу постојања метонимијске везе у оквиру концепта представљеног гестом:<sup>12</sup> личовском терминологијом речено, рогови бика и положај његове главе пред борбу су део самог бика — и као животиње и као концепта. Ово класификаторно и концептуално одређење Ферантеове гестовне употребе произлази из општег контекста италијанске гестовне комуникације. Оно нам појашњава шта је и на који начин фудбалер урадио, и са физичког и са семантичког аспекта.

Да бисмо разумели и зашто је у датој ситуацији баш тако поступио, потребно је размотрити гестовну референцу и као концепт „бичштва“ а то захтева спецификацију непосредног појавног контекста гестовне употребе као торинског фудбалског дербија. Званична имена клубова који се састају у том дербију не значе нам много сама по себи; релевантна информација је да се сусрећу „Бик“ („Il Toro“, „Торино“) и „Стара дама“ („La Vecchia Signora“, „Јувентус“). Ако сте помислили на „Цигане“ и „Гробаре“ — то је управо то: колоквијалне или, речником спортских коментатора, „популарне“ навијачке идентификационе аскрипције и дескрипције које се „попу-

<sup>9</sup> Упор. Adam Kendon, *Some recent work from Italy on quotable gestures („emblems“)*, Journal of Linguistic Anthropology, Vol. 2, No. 1, 1992; Bruno Munari e Ivo Saglietti, *Il dizionario dei gesti degli Italiani*, Adnkronos libri, Roma 1994. Ово, наравно, не значи да ти гестови самостално не би били „у стању“ да произведу икакво значење, али то није предмет овог рада.

<sup>10</sup> В. примере у: Adam Kendon, *Gestures as illocutionary and discourse structure makers in Southern Italian conversation*, Journal of Pragmatics, Vol. 23, No. 3, 1995.

<sup>11</sup> Жикић, н. д. (2002).

<sup>12</sup> Исто.

њавају“ значењима и емоцијама у време одигравања градског фудбалског дербија. Бромберже је анализирао развој семантичке структуре имплицираних симболичком употребом ових алтернативних идентификационих термина клубова и њихових навијача — да их назовемо „фанонимима“ — у контексту торинског дербија.<sup>13</sup>

Узевши, наравно, у обзир и социолошка и демографска истраживања дистрибуције навијачке припадности у Торину, те анализу симбола који произлазе из њихових система вредности условљених различитим факторима (социоекономски, културни у ужем смислу, породични, едукативни итд.), Бромберже је поставио три нивоа антагонизма, којима су уоквирени парадигматски нивои навијачких представа везаних за „Јувентус“ и „Торина“: временске, просторне и судбинске оријентације. Навијачи „Старе даме“ временски су оријентисани ка садашњости, док су навијачи „Бика“ оријентисани ка прошлости; просторна оријентација првих је универзална (са Италијом као основним референтним оквиром), а других локална; они који навијају за „Јувентус“ сматрају свој клуб срећним (тј. успешним),<sup>14</sup> док навијачи „Торина“ свој клуб сматрају несрећним, пошто деценијама не успева да оствари резултате не само приближне онима градског ривала, него ни онима из своје прошлости.

Од темељних опозиција на којима Бромберже заснива своју анализу, за овај рад су релевантне две: „женски принцип“, манифестован кроз „Стару даму“, односно „мушки принцип“, манифестован кроз „Бика“ и у основи не-торинско порекло навијача „Јувентуса“ наспрам торинског (са околином) порекла навијача „Торина“. Транспоновано на гестовну употребу коју разматрам, имамо постојање гестовних манифестација концепата асоцираних са мушкошћу/биком, наспрам одсуства таквих манифестација концепата асоцираних са женом, те италијански стереотип о већој учесталости коришћења и гестова у дискурсу и амблема од стране становништва пореклом са југа земље наспрам (наводне) неелаборираности гестовне комуникације становника северне Италије<sup>15</sup> (Munari e Saglietti 1994, Kendon, 1995). Управо је становништво пореклом са југа Италије, које се у Торину углавном запошљава у „Фијатовим“ погонима, идентификовано као масовнији део навијачке популације „Јувентуса“ — односно Навијача, и они уз економску елиту Торина чине оних отприлике 30% становника тога града, који навијају за „Стару даму“ (Roversi 1992, Bromberger 1993).<sup>16</sup>

Представљајући гестовно бика, Феранте дакле идентификује себе, свој клуб, Навијаче и — тако да кажем, остале — навијаче са концептом проистеклим из „фанонима“ у крајњој когнитивној консеквенци Ми-групе, тј. „то смо ми“, „ми смо такви“, „то је оно шта ми јесмо“ итд.; ово је, наравно, тачно, али представља само део објашњења његове симболичке комуникације. У том смислу гестовна порука може да се схвати као намеравања, али мишљења сам да пуну слику интенционалности поруке добијамо тек узевши у обзир идиосинкретички аспект гестовне перформанце: уколико је Кендон у праву што се тиче стереотипа самих Италијана о

<sup>13</sup> Christian Bromberger, Allez l'O. M., Forza Juve: The Passion for Football in Marseille and Turin, in Steve Readhead (ed.), *The Passion and the Fashion: Football Fandom in the New Europe*, Arena, Aldershot 1993.

<sup>14</sup> „Јувентус“ је рекордер по броју освојених титула шампиона Италије — 26. Поред тога, „Јувентус“ је вишеструки европски првак (тј. победник Купа шампиона/Лиге шампиона) и један од свега неколико европских клубова који су успели да освоје (некадашња) сва три евро-купа. Уз „Интер“ је и једини клуб који никада није испао из италијанске Прве лиге.

<sup>15</sup> Munari e Saglietti, *op. cit.*; Kendon, *op. cit.* (1995).

<sup>16</sup> Roversi, *op. cit.*; Bromberger, *op. cit.*

„географској условљености“ фреквентности и разрађености њихове гестовне употребе, онда Феранте, будући Наполитанац који игра за локално оријентисан клуб са севера земље, управо манифестујући сопствену гестовну компетенцију као „елаборирану“, комуницира и са Навијачима противничког клуба који су већ идентификовани као — у основи — пореклом са југа Италије. У том смислу, његов гест је и „гест о гесту“, тј. саопштавање информације о комуникацији.

Симболичка употреба концепта бика — односно симболичке комуникације чијих елемената је референца, као у представљеном случају — на југу Италије повезана је са мушкошћу, снагом, сексуалном потенцијом и плодношћу, како у њиховом нормалном виду, тако и са њиховим увредљивим конотацијама. Када је ово друго у питању, као симболички објекти наношења увреде — односно њеног трпљења са аспекта граматичке улоге објекта радње — појављују се концепти дери-вирани из концепта жене, женскости, женског принципа.<sup>17</sup> Ово је разлог због којег сам одвојио концепт бика од концепта „бичштва“; концепт „бичштва“ као референца Ферантеовог геста је концепт наношења увреде: „Бик“ сексуално искористишћава „Стару даму“ у оном смислу у коме би се то српски рекло „ј...о сам ти мајку“. Унутрашњи план гестовног означеног састоји се од чина наношења увреде и когнитивног поступка вређања: визуелном употребом одговарајућег концепта и њеним адресирањем когнитивни концепт вређања је конкретизован у радњи наношења увреде. Они којима је гест намењен виде његов физички облик, али оно шта су примили као поруку јесте увреда.<sup>18</sup>

Идентификујући себе као „Бика“ и упућујући увреду „Старој дами“, Феранте се не измешта из географског контекста свог порекла само у професионалном смислу: на изврстан начин може се рећи да тиме тежи и потпуној социоекономској и културној идентификацији са Навијачима „Торина“. Будући да они Навијаче „Јувентуса“ идентификују са „Фијатом“ и југом земље, гестовно представљање концепта увреде за конкретно Наполитанце има исти ефекат као и вербални израз „fiat!“, који у њиховом наречју има значење приближно српском „носи се (у...)!“, „терај се (у...)!“, и који може да буде пропраћен са најмање два геста, од којих један узима у обзир приказивање физичког облика који се асоцира са роговима.<sup>19</sup> Тај вербални израз има посебно увредљиве конотације када га навијачи „Торина“ употребљавају за присталице „Јувентуса“, с обзиром на акроним од кога се састоји име фабрике<sup>20</sup> за коју је већина њих везана (према навијачким, али и социокултурним стереотипима).<sup>21</sup>

### „Овде“: Србија

Фудбалска поткултура у Србији је последњих година углавном окренута најјачим европским лигама и међународним клупским такмичењима, а разлози за то нису предмет овога рада, чак ни дигресивно.<sup>22</sup> Заинтересованост и праћење

<sup>17</sup> Tommaso Esposito, *Messaggio simulato: alcuni aspetti del Carnevale Accerano tra comunicazione verbale e non verbale*, Amministrazione Comunale di Acerra, Acerra 1981.

<sup>18</sup> Упор. Жикић, н. д. (2002).

<sup>19</sup> Kendon, *op. cit.* (1992).

<sup>20</sup> FIAT: Fabbrica Italiana Automobili Torino.

<sup>21</sup> Roversi, *op. cit.*

<sup>22</sup> Истраживања на ову тему спроводим од фебруара 2000. године, углавном у Београду, Бечеју и, за сада најмање, у Новом Саду.

фудбалских такмичења у Италији, те верзираност не само у италијански фудбал, већ у читав тај сегмент савремене италијанске културе, заједно са сличном ситуацијом када је у питању Енглеска, заузимају у свему томе посебно место управо зато што постоји вид културне компетенције на даљину — да тако означим тежњу да се, махом стичући информације путем електронских медија, стекне што шири увид и у фудбалски и у општекултурни контекст одређене земље. Дистинктивна карактеристика заинтересованости за фудбалске поткултуре ове две земље је постојање јасне навијачке одређености према италијанским и енглеским клубовима, поготово у контекстима њихових националних такмичења, која не обухвата само (тренутно) најјаче или најпознатије клубове, што се не може рећи када су у питању на пример Шпанија или Немачка.

Када је у питању однос према италијанској фудбалској поткултури, припадници њене овдашње аналогije се деле на оне који се декларишу као навијачи или симпатизери<sup>23</sup> одређених клубова и на оне који се тако не изјашњавају — где је преовлађујући број првих, те на оне који поседују одређену даљинску (пот)културну компетенцију и на оне који је не поседују, где је број једних и других отприлике подједнак. Број навијача „Јувентуса“ у том контексту знатно преовлађује над онима који се изјашњавају као навијачи „Торина“ и чији је број, заправо, статистички — али је за разматрање рецепције гестовне комуникације битније постојање „пријатељских“ и „непријатељских“ навијача „Јувентуса“. Ни једна ни друга категорија нису навијачи клуба према коме се овакви ставови испољавају — у овом случају „Јувентуса“ — већ навијачи других клубова, чији разлози за истицање оваких ставова према клубу који им је објекат могу да буду „традиционални“ или „рационални“.<sup>24</sup>

Гестовну рецепцију сам испитивао међу навијачима „Јувентуса“ и међу „Јувентусу“ (овдашњим) декларисаним „непријатељским“ навијачима, где је укупни број оних који поседују даљинску културну компетенцију и оних који је не поседују био отприлике подједнак. У ове друге, наравно, спадају и две (!) особе које се изјашњавају као навијачи „Торина“.<sup>25</sup> Узорак је тенденциозно био подељен на две петине навијача „Јувентуса“ и три петине осталих, тј. „непријатељских“ према овоме клубу, а испитаници углавном нису знали сврху конверзационог дискурса. Питања која су била постављена, гласила су (парафразирано): „да ли сте видели одговарајућу гестовну употребу“, „шта она значи“ и „коме је таква комуникација намењена“. Веома је интересантан податак да је већина оних који се изјашњавају као навијачи „Јувентуса“ изјавила да није гледала утакмице против „Торина“ које

<sup>23</sup> У овом дискурсу навијачима сматрам оне који дужи временски период подржавају један клуб, без обзира на његове резултате, а симпатизерима оне који од сезоне до сезоне бирају свог фаворита. У овом случају успех, такође, не мора да буде на првом месту као критеријум одређивања, мада он то најчешће јесте.

<sup>24</sup> Hazard and Gould, *op. cit.* Хејзерд и Гулд заправо говоре само о првој групи разлога, са аспекта онога шта конкретно разматрају и контекста у коме то чине; „традиционални“ разлози су врста стереотипа, која се усваја ступањем у навијачку групу, да су, рецимо, ако у Италији навијате за „Интер“, пријатељски према вама расположени навијачи „Вероне“, „Сампдорије“ или „Лација“, а непријатељски „Милана“ (наравно), „Јувентуса“ или „Роме“. „Рационалним“ разлозима сам назвао групу ставова које ови аутори не експлицирају, али се позивају на њих у разматрању одређених односа, а они су засновани на томе који се клуб доживљава као конкурент или ривал и у ком контексту — градског дербија, одређене сезоне, или уопште. У одговарајућим односима у случају овдашње рецепције италијанске фудбалске поткултуре јасно је да готово апсолутно преовлађују „рационални“ разлози.

<sup>25</sup> То на узорку од педесет особа чини знатно већи проценат овдашњих навијача/симпатизера тог клуба него што их према досадашњим истраживањима има.

њихов клуб није решио у своју корист, али да су, наравно, упознати са Ферантеовом гестовном употребом приликом прослављања постизања гола.

Од укупног броја испитаника (оба пола, ако то нешто значи, са односом 46:4 у корист мушких) готово четири петине (39) је видело Ферантеов гест, а од преосталих, њих четворо је изјавило да нису гледали ниједан од последњих неколико торинских дербија и да не знају о чему се ради. Они који нису видели гест о коме је реч у директним преносима, за њега су чули од пријатеља/комшија као за врсту „занимљивости“, знали су да га опишу и радо су приступили његовој идентификацији. Ово сам узео у обзир не само као „дифузију“ одређеног културног артефакта, већ и због тога што ме је занимало да ли у бављењу гестовном рецепцијом треба обратити пажњу и на овај начин „комуникације о комуникацији“, тј. на препричавање и описивање визуелних облика у једној фази комуникације, а потом њихово „инкорпорирање“ у индивидуалну културну компетенцију.

Испитаници су значење геста идентификовали као а) „бик“ (29), б) „ј...о им/нам је мајку“ (6), в) „једноставно прослављање постигнутог гола“ (4), г) „ругање противнику“ (2) и д) „не знам“ (5). Навијачи „Јувентуса“ су се определили за 10 одговора под а), 3 под б), 3 под в), 1 под г) и 3 под д). Од седморо испитаника који су се посредно, тј. путем вербалних описа, упознали са гестом, троје их се определило за а), двојица за б), а по један за в) и д). Остали су се, дакле, изјаснили за 16 под а), а по један под б), г) и д). Што се тиче трећег питања, чак 17 испитаника је изјавило да „не зна“ — 9 навијача „Јувентуса“, троје оних којима је гест препричан и 5 тзв. осталих; 22 одговора је гласило „својим навијачима“ (тј. „Торина“) — 8 навијача „Јувентуса“, троје испитаника на основу описа и 13 „непријатеља“ „Старе даме“, да је комуникација намењена противничким навијачима, изјаснила су се тројица навијача „Јувентуса“ и двојица ненаклоњених њиховом клубу, док је одговор „навијачима оба тима“ дао један испитаник, и то из групе која је за гест са знала посредно.

Идентификација геста може да се сумира као амблематизација бика (одговори под а)), амблематизација увреде (одговори под б) и г)) и као непрепознавање (одговори под в) и д)). Израз „амблематизација“ користим да опишем груписање индивидуалних когнитивних поступака, чија последица је представља одређене групе људи који су повезани одређеним контекстом, где та представа ипак не може да се у потпуности одреди као гестовни амблем,<sup>26</sup> али је очигледно да постоји заматак такве значењске стандардизације. У интенционалност конкретне гестовне комуникације убеђена је готово двотрећинска већина испитаника, од којих је, пак, само један доживљава као двострано оријентисану. Корелација идентификације са комуникацијском интенционалношћу и оријентисаношћу показује да се амблематизација бика у преовлађујућем броју случајева везује за оријентисаност ка својим, тј. навијачима „Торина“, а у свега неколико случајева за оријентисаност ка противничким навијачима; амблематизација увреде се, наравно, везује за оријентисаност ка противничким навијачима.

Категоризација испитаника је двострука: према навијачким сентиментима, односно „Јувентус“ *pro et contra*, и према томе да ли су (посредством телевизије) присуствовали извођењу гестовне употребе или нису. Разлог овоме је покушај установљавања квалитета гестовне рецепције на основу контекстне компетенције и визуелног доживљаја, те само на основу контекстне компетенције. Контекстну компетенцију не треба мешати са (даљинском) културном компетенцијом; треба

<sup>26</sup> Упор. Жикић, н. д. (2002).

очекивати да упућеност у сегмент једне културе изискује — макар елементарну — упућеност у њен глобални систем, али у случају фудбалске (пот)културе испоста-вља се да то није тако. Поставимо ствари на следећи начин: испитаници поседују контекстну компетенцију уколико знају да је „Бик“ фаноним „Торина“, а „Стара дама“ Јувентуса; испитаници поседују културну компетенцију уколико знају за разлоге стереотипизирања навијача ова два клуба у самом Торину.

С обзиром на то да је „Јувентус“ познатији и у европским мерилима славни-ји клуб, сви испитаници су упознати са његовим фанонимом; већина испитаника — дакле и навијачи „Јувентуса“ и (малобројни) навијачи „Торина“ и остали — упо-зната је и са фанонимом „Торина“. Већина навијача није упозната са стереотипи-зирањем присталица ова два клуба у Торину, али претпоставља да постоји подела аналогна оној у случајевима других великих градова. За Италију су најпознатији стереотипи о поделама римских навијача на „фашисте“, који су присталице „Ла-ција“ и „радничку класу“ која навија за Рому, односно миланских на „(паданске) националисте“ — навијаче „Милана“ и „интернационалисте“ — навијаче „Инте-ра“. Упознатост са разлозима постојања оваких стереотипа изискивала би конти-нуирано праћење не само италијанског фудбала, него и обавештавање о битнијим аспектима општег италијанског социокултурног контекста — ако ништа друго, он-да на примерима спреге фудбала са политиком, индустријом, модом, музиком, ло-калним и географским особеностима итд.

С друге стране, упознатост само са одређеним карактеристикама које произ-лазе из непосредног фудбалског контекста, какве су, на пример, познавање фано-нима, упознатост са постојањем локалних ривалстава на основу познавања тради-ција, тј. фудбалских прошлости клубова који су у питању, препознавање основних образаца понашања иманентних датом контексту, омогућавају и из овдашње пер-спективе елементарну партиципацију у комуникацији која се одвија у таквом кон-тексту и без ширег познавања глобалне културе чији је он део. Рецимо, део обра-сца понашања у фудбалском контексту је прослављање постизања гола; у њему учествују играч који је био стрелац, његови саиграчи, тренер и тзв. клупа,<sup>27</sup> те на-вијачи.

Навијачи и у Италији и у Србији су у стању да, рецимо баш на примеру ге-стовне комуникације, препознају да ли неко понашање одступа од захтеваног обрасца или не, с тим што ће се код других — уколико, наравно, не поседују оно шта сам назвао даљинском културном компетенцијом — све завршити на самом препознавању, док ће први знати и зашто је то тако, односно на који начин је дати образац устројен. За овдашње навијаче је, на пример, гест савијања руке у лакту у латералној равни, где надлактица и подлактица формирају оштар угао, а често је тај угао нормалан на раван тла, са ударањем шаком друге руке по лакту прве,<sup>28</sup> јед-ноставно симбол наношења експлицитне увреде, најчешће без разумевања њене семантике, тим пре што физички облик сам по себи није асоциран са неким другим

<sup>27</sup> Збирни технички термин за лица која за време утакмице имају право да седе на клупи за ре-зервне играче; поред њих и тренера, то су још — помоћни тренер(и), медицинско особље клуба и ње-гов службени представник (обично неко из управе).

<sup>28</sup> Они који у Србији прате италијански фудбал имали су прилике да у јесен 2001. године виде употребу овог геста од стране тренера „Бреше“, Карла Мацонеа (Carlo Mazzone), намењену навијачи-ма „Аталанте“, када је његов тим у последњим тренуцима утакмице изједначио на 3:3 (након 1:3), али и да се упознају са санкционисањем оваког вида гестовног прослављања постизања гола, пошто је Мацоне због тога био кажњен са неколико утакмица забране вођења свог тима.



физичким обликом — рецимо, делом тела — чије би јавно показивање било сматрано опсценим, иако постоји свест да се ради о вулгарном понашању.

Италијани, разуме се, поседују културну компетенцију која им омогућава перцепцију семантичког аспекта оваквог начина наношења увреде, било искључиво у гестовној употреби амблематског типа, било у дискурсу одговарајућег вербалног израза.<sup>29</sup> Слична је ситуација и са гестовном употребом којој је овај рад посвећен: испитаници су препознали основне концепте гестовне референце, или боље: гестовних референци, тј. показали су верзираност у гестовну комуникацију у оној мери у којој су могли да је схвате као део фудбалског контекста, али нису били у стању да дају одговор на питање зашто та комуникација баш тако изгледа, тј. „саплели“ су се о „препреку“ глобалног културног контекста. Онај део испитаника који поседује даљинску културну компетенцију пронашао је, међутим, аналогiju управо са поменутим гестом ударања шаком по лакту: они су били у стању да изјаве да сам физички облик и може и не мора да буде увредљив, али да му је конотација или (ауто)идентификација уколико је намењен навијачима „Торина“, или увреда уколико је намењен навијачим „Јувентуса“.

Мора се признати да ово и није баш много више у односу на испитанике који не поседују овакву врсту културне компетенције, али управо због тога сам је и назвао „даљинском“, односно компетенцијом „на даљину“, да бих тим изразима означио могућност само делимичног упознавања са одређеним социокултурним контекстом, а без партиципирања у њему. У конкретном случају то је манифестовано могућношћу оријентације и конотирања поменутих амблематизација бика, односно увреде, наспрам једноставног препознавања могућих гестовних референци; прво произлази — ако не непосредно из културне компетенције, онда из могућности успостављања аналогije са оним културним елементима чије место и функција у структури глобалног контекста који је у питању су познати, док је друго везано за значењски систем иманентан неком специфичном контексту, односно сегменту општег културног контекста.

### И „тамо“ и „овде“: закључак

Конкретна гестовна употреба је разматрана у смислу да је за гестовну перформанцу, те интенционалност и рецепцију такве комуникације неопходна културна компетенција која је, на изврстан начин, иманентна њеним партиципантима и индивидуално и колективно. У таквој поставци је нормално да је контекстна егзотеричност карактеристична за „овдашњу“ рецепцију „тамошње“ „комуникације“. Испоставило се, међутим, да таква егзотеричност постоји и када је у питању „тамошњи“ глобални контекст: и поред свог јавног карактера, гестовна употреба која је овде разматрана, у суштини, одређена је веома специфичним контекстима. Ако и претпоставимо да је фудбалска поткултура „опште место“ у свакодневном животу Италијана, сам локални карактер градских дербија на изврстан начин измешта остварену комуникацију из сфере општег културног понашања. Чињеница да су у то „умешане“ географске, односно регионалне микрокултурне карактеристике додатно спецификује непосредни појавни контекст.

<sup>29</sup> Израз гласи „va 'fan culo“, односно најближе нашем „гони се у дупе“, али га Италијани сматрају знатно „озбиљнијом“ увредом.



Другим речима, егзотеричност контекста се јавља као фактор који и „тамо“ може да онемогући извесне поседнике културне компетенције на глобалном нивоу да партиципирају у оваквој гестовној комуникацији, док исти фактор омогућава такво — макар делимично и ограниченом броју комуниканата — партиципирање „одавде“. На пример: неупућеност у такве аспекте културног односа на релацији север-југ у самој Италији, каква је семантичка флексибилност интенционалне контекст-сензитивне гестовне перформанце, нарочито у једном тако специфичном контексту какав је торински фудбалски дерби, јесте аналогни вид онемогућености рецепције комуникације која одатле произлази, као и потпуна неупућеност у основне аспекте савремене италијанске културе за, рецимо, било коју особу која није припадник те културе.

С друге стране, егзотеричност фудбалског контекста омогућава поседницима те контекстне компетенције барем елементарно учествовање у комуникацији, која се у оквиру њега одвија, и то у смислу асоцијативног препознавања елемената значењских система егзотеричних контекста и читаве егзотеричне културе, без обзира на то што непосредовање одговарајуће културне компетенције стоји као препрека потпуној рецепцији те комуникације. У том смислу долази до препознавања чак и оних елемената чија семантика је толико спецификовано контекстно сензитивна, да је произведена — додуше релативно уобичајеном — манипулацијом симболима какво је, на пример, обртање значења. Наравно, имало би смисла поставити питање о улози културне когниције и/или потпуно идиосинкратичког понашања гестикулатора, али то превазилази и тему и обим овог текста.

Додуше — конкретно Феранте је, након што је у пролећном делу сезоне 2001/2002. по ко зна који пут узастопно био стрелац против „Јувентуса“, наставио да прославља поготке постигнуте и против других противника на овде описани начин, а фаноним „Торина“ је заживео у овдашњој фудбалској поткултури, без обзира на (тренутно) релативно епизодну улогу овог клуба у италијанском фудбалу. Да ли ће „Бик“ имати свог мајстора за кодирање гестова и када Феранте више не буде његов члан, да ли ће добри резултати против градског ривала и убудуће бити обељжавани на овакав начин и да ли ће српски фудбалски фанови уопште бити у прилици да обрате пажњу на „Бика“ поред „великих“ италијанских клубова и није толико битно. Битно је да ће увек постојати овакве појаве „премошћавања“ наизглед несамерљивих културних контекста путем уочавања, анализирања и интерпретирања момената њихове интерсекције. Ово би могло да буде корисно када се говори о културном (и сваком другом) отварању, културном прожимању и томе слично; представљена интерсекција манифестне несамерљивости је, као феномен посматран из овдашње перспективе, настала управо у времену културне (и сваке друге) затворености и културних инсистирања на посебности(ма)!

Bojan ŽIKIĆ

## GESTURE IN AN EXOTERIC CONTEXT

*Key words:* context of occurrence; cultural determination; football; identity; contemporary culture; Italy; Serbia.

Anthropological approach to gesture studies is based on the cultural communication as well on defining the context of occurrence within the general cultural context, where latter provides the frame of reference for the communication issued. The particular gesture is reviewed according to the relation of the morphology of physical movement to the semantic contents achieved and transmitted within the contexts of relevance. The gestures discussed are those performed by the players of the Italian football clubs "Torino" and "Juventus" after scoring the goals at the games between those clubs in some past seasons. The explanatory procedure links this discussion to the gesture studies in Serbian ethnology and anthropology by structural-homologic consideration of some further contexts of relevance.

Nevena ĆURČIĆ  
*University of Birmingham*

UDC 316.774/.7  
*Original Scientific Paper*

## **TEXTS, AUDIENCES AND RELATIONS OF POWER RESEARCH PARADIGMS IN MEDIA AND CULTURAL STUDIES**

This article examines a selected body of knowledge concerned with issues of how media texts influence their audiences and of how audiences read media texts. It draws on Kuhn's concept of paradigm to structure the analysis of a number of different theoretical perspectives, articulations of key research problems and modes of inquiry that have been most influential in media and cultural studies since the 1930s. The analysis suggests that this relatively diverse research history can be thought of as series of shifts between two major paradigmatic positions: one that is organised around the idea of definitional power of the text, and the other that is essentially concerned with aspects of reading practices. The article concludes by evaluating the explanatory power of some major conceptual constructs produced by these paradigms in an attempt to propose a theoretical framework (inspired by Foucault's understanding of power and social technology) that would account for a much greater interdependence of the factors operating within the text-audience relationship.

*Key words:* Media text, definitional power, audiences, reading practices, research paradigm, relations of power.

It has been widely asserted that media texts play an increasingly influential role in our everyday life and society. Apart from this general and rather vague 'diagnosis' of the phenomenon, there is not much agreement among commentators, critics, scholars and general public on *how* exactly that 'influence' comes to be exercised. This article outlines the broad parameters that characterise some of the most influential approaches to understanding the relationship between media texts and their audiences within certain academic discourses. It examines a body of knowledge produced by scholars of a variety of disciplinary positions and theoretical persuasions in order to analyse the ways in which this complex set of relations have been problematised. The diversity of focal concerns and modes of investigation can be said to have resulted in proposing different, and often conflicting, understandings of "what the media do to people" as opposed to "what people do with the media" (Moore 1992, 137). This suggests that the research history can well be analysed in terms of series of moves between the positions which have taken media text as its primary site of analysis (emphasising its power over the audience) and the perspectives that have focused on the way audiences consume media texts (emphasising their autonomy and creative abilities). The concluding section of the

article aims at challenging one of the basic theoretical assumptions underlying these two major paradigms of looking at the text-audience relationship.

Kuhn's concept of paradigm (Kuhn 1962; Glover & Strawbridge 1985; Hamilton 1997) is used here as a suggestive term for analysing a history of the academic effort to understand complex processes and relations within the world of media products and their audiences. The term denotes a cluster of scientific theories, practices and academic cultures that set a framework which defines a particular picture of the world and designs specific scientific programmes according to which certain research questions are worth asking and certain methodological procedures are considered valid. According to Kuhn, once an academic community adopts certain paradigm and starts investigating a range of research questions that stem from that particular stock of conceptual and methodological tools, its work becomes similar to puzzle solving activity. This activity, described as "normal science", is then carried out, and, for a period of time, seems to be fruitful and relatively stable. This stability of the paradigm is maintained by scientists who passionately stick to the research tradition and academic culture they were socialised into. However, after a certain period of stability, some members of the scientific community are bound to identify some new intriguing problems (anomalies) that cannot easily or adequately be explained or understood within the existing paradigm. Dealing with these anomalies may result in reformulating the observed problem or dismissing it, but it may also lead to modifying certain problematic parts of the theoretical construction. When these anomalies accumulate to a certain extent, the construction of the paradigm begins to show signs of instability and thus enters a state of crisis. A number of scientists then feel challenged to reconsider the very basis of the established perspective. The life cycle of a given paradigm thus approaches its end as an alternative or rival conceptual structure is being promoted, which is usually done by a new scientific community. A brake with the tradition then occurs and the following "paradigm shift" comes to introduce a new philosophy, a different view on what constitutes important focal points for research and adequate tools to deal with them. In the form of university courses, disciplinary programmes, conference papers and lectures the promoters of a new paradigm then tend to codify and give stability to the new rules of the game until another set of destructive puzzles appear or the established paradigm runs out of interesting riddles to solve.

### **"Effects" research and "uses and gratification" paradigm**

The first paradigm to emerge in media studies, financed by Payne Fund, back in the 1930s was influenced by theories of social control in industrialised societies and by behaviourist psychology (Morley 1989, 16; Tudor 1995, 82; Abercrombie & Longhurst 1998, 4-11; Glover 1985, 372). Its starting point was the assumption that mass media communication exercised enormous power over individuals by imposing messages in the form of "hypodermic syringe" upon the defenceless audience. From right-wing perspectives this was seen as a threat to the traditional system of social values and control exercised by the government of sophisticated elite groups. Their leftist opponents, on the other hand, were concerned that mass media would leave the masses even more vulnerable to the manipulation of the elite. It was generally feared that media would exert negative effects on issues like sexual practices, gender definitions, socialisation of children, political life etc. Hence the central research question was formulated in terms of the assumed effects of mass media on individual attitudes and

patterns of behaviour. A range of specific research propositions were derived from this position and experiments (usually following the 'before and after' design) were then carried out to test hypotheses about the presumed effect of media messages. The main methodological concern was to maximise the precision of evidence (Tudor 1995, 84–86). It is important to emphasise that this empiricist endeavour relied upon a particular set of largely implicit conceptual models: of audience (as a homogenous mass of more or less isolated individuals who were simply placed in position of receiving or absorbing media messages); of power (as a direct influence of producers of media messages on their consumers' attitudes); of effects (as uniform and short-term); of the level of effects (atomised individuals in mass society) (see Hall in Abercrombie & Longhurst 1998, 9–11).

This research model soon proved to be oversimplistic, so its further development introduced some conceptual modifications in terms of refining the notion of effects (exploring a set of "mediating factors", investigating different levels of effects, discerning short-term from long-term effect and cumulative and non-cumulative ones), as well as some methodological improvements (Abercrombie & Longhurst 1998, 6; Tudor 1995, 82). The research results, as many commentators pointed out, were far from being conclusive and during the 1960s serious doubts had been raised whether it is realistic to describe television audience as "glassy-eyed dupes". In spite of the modifications, it was still difficult to defend the adequacy of the basic explanatory tool — that of passive mass audience exposed to the effects of powerful media — which organised the whole structure of research within the paradigm.

Another perspective was presented by the so-called "uses and gratification" approach. Back in the 1940s some researches in USA working outside the effects tradition (Tudor 1995, 83) have already pointed to the concept of passive audience as a main obstacle to understanding the process of consuming media messages. As a response, a new term — audience gratification — appeared in their vocabulary, which, three decades later, became a crucial concept used in revising the basic assumption about the role of audience. Katz et al. argued that, instead of being affected by media, audience should be thought of as having certain needs that could be satisfied by consuming various forms of media products that compete with other means of gratification (Tudor 1995, 83; Abercrombie & Longhurst 1998, 7–9; Glover 1985, 377–380). Within the uses and gratification perspective, heavily influenced by functionalist theory, a complex psychological construction of needs was developed together with the view that individuals were able to link the gratification of various needs with the choice of the particular media product. Viewers/readers were conceptualised as extremely goal-directed in what they chose to consume and in the way they used media as part of their everyday life; in other words, they were empowered by a degree of individual agency. The same media text was now seen to serve different functions for different kinds of persons. It is difficult to overemphasise the importance of this argument as it introduced the concept of variability of audience response. This, in turn, led to the revision of the conception of media and, in particular, their presupposed power of exercising efficient, directs and uniform influence over the victimised masses. Furthermore, the social effects of media came to be thought as almost negligible, which is quite the opposite from what the adherents of the 'effects' research had suggested.

The reconceptualisation of audience and of what they do with the media initiated an important change in the methodological approach. In order to explore how individuals make their choices and what their motives for gratification are, the researchers had to turn to qualitative methods, namely to audience interviews. Audience

self-reporting was then taken as evidence of differential textual interpretation. The crucial problem was, however, that these differences were treated as an expression of differences in personality and, therefor, explained in terms of individual psychology, neglecting cultural or sociological perspective (Morley 1989, 17; Hall in Abercrombie & Longhurst 1998, 9). This aspect as well as the functionalist style of theorising human needs and functions of media texts have soon become subject to some serious criticism.

As the 'uses and gratification' approach emerged as a response to the perceived difficulties of the conceptual framework developed by adherents of classic 'effects' research, it is clear that it introduced some innovation which are widely recognised as improvements in audience studies. Still, many analysts argue that these approaches, viewed from a greater conceptual distance, share enough common ground to situate them in the same paradigm. Abercrombie and Longhurst have formulated three main elements. The first one refers to the level of possible effects. Audience was approached on either macro, society-wide level, or on level of an individual, showing no interest for the dynamics of concrete social groups and their differing cultures. Secondly, the content of various media products was thought to be relatively transparent and treated as a stimulus that effects either the audience as society or atomised individuals. The problems related to the analysis of textual structure and meaning, which were later to become an important focus for another paradigm, were almost completely left outside the boundaries of this paradigm. And finally, both 'effects' and 'uses and gratification' approaches placed strong emphasis on functions of media either on the level of society or the one of individual. These approaches, in S. Hall's view, belonged to essentially behavioural paradigm, theoretically ignoring the issues of social structure and of power (Hall as cited in Abercrombie & Longhurst 1998, 10–11). They rested on the model of a harmonious society unaffected by structural conflicts and characterised by stable and widely shared consensus of values. Within that framework the function of the media was seen as exclusively expressing that unproblematic value consensus, which the view critics are going to bring under intense scrutiny in years to come.

### **Cultural studies: encoding/decoding paradigm**

The 1970s brought the major paradigm shift. Hall's famous paper "The Television Discourse — Encoding and Decoding" (see Hall 1980) is taken by many commentators as a seminal piece of theoretical work that signalled a new critical approach towards understanding media communication. The paper was a polemical essay, informed by a range of different disciplines (political sociology, Marxism, semiotics, structuralism, communication theory, socio-linguistics), that attempted to bring into consideration many aspects of structuring the televisual text and its reading.

Hall's central concern was to critically evaluate the established media and audience research traditions in order to develop an overall model that would allow for a range of research questions to be explored (see also Morley 1989, 17). With the 'effects' researchers S. Hall shared the view that media do have power, but he did not adopt their simplistic notion of direct influence of A on B's behaviour (see Abercrombie & Longhurst 1998, 10). He made a decisive brake with this tradition by suggesting a different way of looking at issues concerning the construction/maintenance of social values and the social role of media. The crucial move was to reformulate the notion of ideology with reference to Gramsci's concept of hegemony so that media could be seen as one of the most important polygons of power struggle between the competing social

forces. His attention was then turned to questions concerning the way media represented and defined 'reality' as opposed to the widely accepted view that all media did was to reproduce it. He insisted that everything that was represented in media came as already framed by a set of implicit assumptions about the world that drew upon the dominant system of values. The power of media, in Hall's opinion, was the power to define issues and provide the audience with cultural categories. The ideological aspect of media was then described in terms of the categories within which they operate in a way that favours the "hegemony of the powerful" rather than in terms of a fixed content of media texts (Abercrombie & Longhurst 1998, 11–14).

So, how are media texts then to be treated? In Hall's critical approach they cannot be understood by referring to the surface statements that are transmitted in media. Influenced by semiological theories and structuralism, Hall argued that they were signs or symbols which conveyed meanings that were not transparent, but dependent upon the reference supplied by codes. Media products were seen as "framed" in a sense that they were "encoded" by their producers working within the hegemonic order. They were encoded in such a way so as to direct their readers towards what Hall called the 'preferred meaning'. He allowed for three hypothetical decoding positions: dominant, negotiated and oppositional, depending upon the extent to which readers shared the code structuring the preferred or intended meaning of the message. The novelty was that the differential interpretation of the media text is here grounded in the conceptualisation of the text as semantically multi-layered so that processes of encoding and decoding could be asymmetrical. But it would be wrong to suggest that Hall was concerned only with the matters of textual structure. To the contrary, his emphasis was on cultural and social dimensions of meaning production, on the question of sharing conceptual categories and cultural codes among the segmented audiences. Unlike the 'uses and gratification' approach, Hall's analysis of the variability of interpretation is patterned on the level beyond that of the individual.

Although the key concepts of preferred meaning and of decoding have rightly been criticised by some commentators as not being precise enough (Morley 1989, 8) or in the need of some further work and appropriation (Gray 1999, 27), the encoding/decoding model is acknowledged by many as a suggestive approach that maintains the notion of a structured text while respecting the readers as actively engaged in its interpretation according to their cultural competence. Hall's paradigmatic paper inspired a range of empirical studies, "Nationwide" carried out by Morley, Hall and Brunsdon in CCCS in Birmingham being the most influential and methodologically innovative one (see Morley 1980a, 1992). It was designed to use ethnographical methods to investigate differential decoding of a single television text as a practice patterned by different sets of cultural codes the availability of which is determined by social structure (Morley 1992, 10–13; Gray 1999, 27–28; Moores 1992, 142–6). As we shall see later, this study will provide the inspiration for a whole new field of audience reception studies that is going to emerge in the 1980s.

### The psychoanalytic approach

In the 1970s a different approach was developed in the field of film studies by contributors to the film journal "Screen" (Mulvey 1999; Moores 1992, 137–142; Morley 1989, 19–22). Influenced by Lacanian psychoanalysis, linguistics, French film theory and Marxism, the Screen writers were concerned with analysis of film as

discourse. The focus was once again firmly placed on the textual analysis. This approach shared with CCCS researchers the view that media products represented a way of seeing the world rather than a reflection of the pre-given reality, but their central argument was essentially a psychoanalytical one. The way images and messages are structured shapes the viewing process according to textual strategies of creating certain positions the spectator was assumed to occupy and thus identify with the viewpoint of camera and of fictional characters. The relation between the textual position and the spectator was theorised in terms of universal and primary psychic mechanisms and processes through which the subject is constituted. Consequently, reading of the text was seen as rooted in reproducing the experience of this primary positioning. It should be made clear that this is only a caricatured description of a very complex theory drawing primarily on the Lacanian understanding of the process of subjectivity formation.

While acknowledging the theoretical sophistication with which text-subject relations have been treated by Screen authors, it is difficult not to agree with the criticism expressed by many researchers working within cultural studies perspective. It focuses on two central theoretical points that are taken as unproblematic by Screen approach. The first one refers to the strong emphasis on universalist and trans-historical explanatory concepts in the psychoanalytic tradition which tends to neglect the specificity of social and cultural context of historical subjects who interpret a film (Morley 1989, 20–21; Moores 1992, 142). This, in a way, leads to the second critical remark that questions the starting assumption about the possibility of deducing the audience response exclusively from the text. In other words, the textual address that positions the reader cannot be a priori taken as matching the response of actual social subjects whose interpreting position is not determined solely by the text, as they come to consume a text as already shaped subjects. Not only cultural studies approach but also textual analyses building on the work of Barthes developed a much more sensitive solution to this problem.

### **Audience reception studies: contexts and modes of reading**

It was already mentioned that the famous “Nationwide” study had a tremendous influence, in both theoretical and methodological terms, on many cultural studies scholars eager to pursue empirical analysis of concrete reading practices of various forms and genres of media texts. Clearly, the questions of class and gender occupied a central position in their research agenda. Although the emerging paradigm of research draws heavily on the work of Hall, Morley and others in CCCS, the emphasis has been moved to audiences (reception, reading). Also, two important moves have been made in directions Morley’s early project did not explore (Moores 1993, 7–9; Morley 1989, 28). The attention was diverted from the differential reception of a specific, single text to that of genre, and more specifically, to the patterns of engagement with genres of popular culture. The idea was to explore why certain genres were favoured and found pleasurable by certain segments of audience and how they integrate reading practices into their everyday life. Related to this is another innovative dimension that was brought into research focus: the analysis of social environment in which reading practices normally take place.

I will mention only some of the most important subject areas in the field of qualitative audience research and ethnography of reading practices studied by scholars



largely influenced by feminist theory: popular television entertainment programmes and so called "women genres" (Brunsdon 1997; Modleski 1982; Hobson 1978; Ang 1985; Morley 1980b; Seiter et al. 1989a); the domestic use of video recorders (Gray 1992); romantic fiction (Radway 1984) and women's magazines (Hermes 1995). The common ground of all these studies is their concern with meaning production as social practices, that is, with the way actual members of audience, determined by their social position and biographical experience read the text and create their own negotiated space in reading. Another innovative and remarkably important feature of this research orientation is its political engagement in giving voice to the audiences of the denigrated popular genres who were not here treated as mindless passive viewers, but as "consumers whose gendered abilities and enjoyments have been devalued by those with more legitimate 'cultural capital'" (Moores 1992, 8).

While some commentators regard the empirical work of feminist scholars as the most interesting studies produced on the theme of genre, taste and context of reading, as studies which made the marginalised voices visible (Moores 1993, 8), their positive evaluation of popular reading practices has been the subject of criticism by those who worked within a different paradigm. Corner (1991, 268–9, for instance, criticise the 'popular culture' project as purely theoretically grounded in contrast to what he sees as the "intensively theorised" public knowledge project that focuses on politics of information and definitional power of media. He is also critical of the political aspect of some versions of new audience studies' emphasis on micro-processes of reading entertainment texts. For him, it is a "form of social quietism" lacking the critical and political judgement. Grey thinks that this kind of criticism is based on misreading the simplified overviews in which mentioned empirical studies are represented out of their historical context and politics. She rightly raises questions about institutional politics of knowledge where academic games tend to contribute to the "gendered division of the field" in reception studies (male scholars study macro-processes and politics of publics of knowledge while female ones are associated with micro-processes and reception of the popular culture) (Gray 1999, 23–25, 33). Inspired by feminist approach, other (male) writers, too, express their concerns with the issues related to the position of the researcher and political nature of knowledge (Seiter et al. 1989, 4).

\*  
\*   \*   \*

The amount of critical papers discussing a certain shift of interest in cultural studies from media texts to audiences undoubtedly shows that theoretical, methodological and political debates are far from reaching their conclusion. The tension between the two opposing research paradigms (texts versus audiences) is still strong enough to inspire discussions on a range of conceptual and methodological problems regarding the 'active' role of audiences, the semantic and social dimensions of reading practices, the definition of contexts of reading, the determination of text, the limits of textual polysemy and the power of media. The approach that takes the activity of audience, sometimes readily taken as interpretative resistance, as the most important site of studying media communication processes poses many questions (see Morley 1992, 18–21). Some researchers who express their concerns about the methodological validity of generalisations made in the recent qualitative studies regarding the resistant reading, ask whether it is realistic to interpret audiences response invariably in terms of

opposition or resistance to the intended meaning which tends to 'empower' readers (Livingstone 1998, 202–204). There is also a question as to what exactly is being resisted (Morley 1992, 38) and what effects these supposed resistant readings might have if they managed to find their way beyond the relative privacy of media reception (Jensen 1992, 219); and also: what is the relationship between semiotic fragmentation and techniques of maintaining social order? (see Tetzlaff 1992). Commenting some of the more recent attempts to understand the diversity of popular reading practices and pleasures, especially in contemporary American cultural studies, Morley (1992, 21) and Brunson (1989) are concerned with the danger of overstating audience autonomy, while underestimating textual determinacy in the decoding process. A completely different view is expressed by the writers influenced by some strands of postmodern theories, who argue for the abandonment of the separate analytical categories of text and audience in favour of the notions of openness of (television) text and of multiplicity of meanings and pleasures derived (see Fiske 1987).

My reading of these critical remarks puts forward two points. Firstly, researchers should cultivate sensitivity to the immense diversity of media output and, therefore, refrain from making all-encompassing explanations and totalising claims about supposed universal aspects of textual structure, its definitional power or reading practices. Media texts cannot indeed be seen as equally structured in terms of their semantic stability and modes of shaping their actual reading. A move towards specificity, towards focusing on well-defined factors and contexts would be a sensible way of avoiding the temptation to make misleading generalisations. For instance, the reception analysis could be refined by introducing a distinction between logically separable aspects of reading practices such as: motivation, comprehension, awareness of the constructedness of the text, subjective attitude to the perceived textual position and the analyst's evaluation of how readers use their reading to influence their social practices (see Schroder 2000). On the other hand, the concept of text should involve a reference to its genre, which suggests how a specific set of signifying conventions comes to frame the possibilities of audience response to the specifically structured text. Genre is one of the most important factors in directing the audience choice and in offering different positioning of fragmented audiences in relation to a particular topic and a particular way of representing it (Corner 1991, 276). Related to this is the concept of 'modes of address' (Brunson 1989, 118) that links different styles and principles of putting the definitional power of text into practice with the variability of reading positions and types of audience engagement. Text and audiences, then, hardly appear as separate sites or categories of analysis. And this leads me to the second point, which I am going to discuss in the next section.

### **Texts, audiences and the question of power**

I shall conclude this article with the consideration of an unstated theoretical problem underlying paradigms that emphasise either textual power or audience's creative abilities. These paradigms have not, in my view, run out of puzzling problems to explore; neither did their conceptual tools lose all their explanatory power. However, it seems necessary to problematise a specific theoretical position which they share and which tends to generate much of the problems in approaching the mutually conditioning relations of definitional power of text and of creative power of audiences.

The presented analysis of some of the major works produced in this area of research indicates that the central debate revolves around the questions of 'what the media do to people' and 'what people do with the media' as though these are separate, or even contradictory, processes. My argument is that this formulation of the problematic is a main obstacle to achieving a deeper insight into the dynamics of 'social life' of different forms of media texts, into questions of *how* they relate subjects to different modes of power through the production of meaning and pleasure (and, consequently, of identity and subjectivity). The implicitly stated assumption about the fundamental text — audience duality is what forms the basis of both paradigms directing the majority of researchers to make 'either-or' decisions in choosing their dominant focal point. (Brunsdon, Hall and Morley could be seen as exceptions in that respect.) It seems that this duality reflects the well-known theoretical debates around the issue of intentionality of agents (audiences) versus determination by structures (texts, media institutions) that took place within a wide field of social theory and psychology. In spite of their theoretical sophistication, these debates were all structured in such a way as to allow one to argue for either one or the other position within this dually formulated problem. As either position is prone to be criticised as in some respects theoretically inadequate and/or empirically untenable, I suggest to turn to a radically different theoretical framework. Foucault's writing (especially his later works) may serve to reframe the issue.

One of the major contributions of Foucault to social theory is that he brought to our attention all the inadequacies of thinking in terms of 'agents' and 'structures', 'subjects as individuals' and 'society' as unified, discrete and separate entities that form pre-given objects of analysis. More specifically, it is his conception of power that plays a crucial role in understanding these issues. This is no longer an original argument, but it is still a valid one. As we know, Foucault insisted on reconceptualising the common use of the term power as associated with only restrictive and coercive aspects of social dynamics. Within his theorisation of power, it is not to be understood simply as "a confrontation between two adversaries", but rather in terms of the government of conduct (Foucault 1982, 220). The notion of government is employed here in its broadest meaning as directing the conduct, while conduct is understood as "a way of behaving within a more or less open field of possibilities" (ibid 221). The exercise of power as government of conduct can thus be said to 'structure the possible field of action of others', i.e. to direct the outcome of choosing among several possible ways of behaving. In that way, the effects of power operation can be seen in productive as well as restrictive terms. Foucault also makes a strong argument against the conceptions within which power is assumed to be an attribute possessed by some social structures and understood as a centralised social force operating within a discourse to press subjects into their designated positions. For him, power is exercised in the relation of forces; it is local and unstable and it involves possibility to resist power. Within this perspective it is no longer adequate to give theoretical and/or research primacy to either audience's creative abilities and autonomy or structural/discursive power of the text. The processes of production and interpretation of media texts appear as mutually conditioning, relational and determined by the exercise of multi-directional and mobile relations of power. These relations are historically and contextually specific as they are created in a particular interaction between discourses, subjects, texts and regimes of reading.

Following this train of thought the analytical category of media text should be conceptualised in terms of both its structure and its relation to reading as relatively unstable and situational process of meaning and pleasure production. The audience

reception studies have rightly questioned the notion of all-powerful text, but it should also be clear that the polysemic nature of text, which allows for differential reading, is neither without its structure nor without its limits (Morley 1992, 21). It would be unreasonable not to acknowledge the definitional power of text as a form of representation structured by certain signifying mechanisms that tend to direct its reading. It is one of the seminal categories for understanding the relations of power. But these relations cannot be fully understood without inquiring into the practices by means of which differently positioned audiences exercise their power/freedom of interpreting and responding to the textual meaning.

I also suggest that we analyse textual/reading practices as a site of the close interaction of technologies of signification, those for governing the conduct of others and those of acting upon the self (see Foucault 1982, 1988a, 1988b, 1992; Rose 1992, 1996a, 1996b). Technologies of signification structure the ways of associating signs with a field of their possible meanings. As rules and mechanisms of signification do not function outside the operation of power that identifies (and at the same time excludes) certain topics as representable and certain ways of referring to them as appropriate, they are also to be studied as technologies of power that direct, shape and guide the conduct of others. It is the form of power that defines "games of truth" (Foucault's 1992, 6) implicated in a certain regime of representation. This regime influences the relations that come to be established in the construction and consumption of representation by excluding/creating certain repertoires of topics and statements that define them and by following certain rules of manipulating signs and reading subject positions. There is a range of mechanisms of signification by means of which forms of media representations address subjects and incite their participation in the meaning production, which has a stabilising effect on textual meaning. It is obvious that the reading process thus comes to be structured, but only to a certain extent, that is, to the variable extent to which different forms and genres of media texts inspire subjects to participate in processes of social communication. Media texts, like other symbolic forms, do not offer messages ready-made for consumption that can simply be accepted or resisted. They invite readers to invest some interpretative work according to their social positioning, cultural competence and personal motivation and abilities. This work is not just a semantic practice performed for its own sake. To the contrary, it involves making, evaluating, testing and appropriating the meaningful connections between the elements of a given text and the wider map of conceptual categories, social values and ethical norms that govern the way subjects organise their understanding of themselves and their world and act accordingly. In other words, the operation of definitional mechanisms/power presuppose reading subjects as active and voluntary participants who are able to choose how to play the 'game of truth' and how to relate the derived meaning to their own experience. If they are not able to exercise their freedom of choice, then, we should talk about the relations of slavery and not those of power (see Foucault 1982, 220–222).

### Bibliography

- ABERCROMBIE, N. and LONGHURST, B. *Audiences: A Sociological Theory of Performance and Imagination*. London: Sage Publications, 1998.
- ANG, I. *Watching Dallas: Soap Opera and the Melodramatic Imaginations*. London: Methuen, 1985.
- ANG, I. *Desparately Seeking the Audience*. London and New York: Routledge, 1991.

BARTHES ON TEXTUAL PLEASURE

- BARTHES, R. The Pleasure of the Text in Sontag, S. (ed.) *A Barthes Reader*. New York: Hill and Wang, 1982.
- BRUNSDON, C. Text and Audience in Seiter, E. et al. (eds.) *Remote Control: Television, Audiences, and Cultural Power*. London and New York: Routledge, 1989.
- BRUNSDON, C. *Screen Tastes: Soap Opera to Satellite Dishes*. London: Routledge, 1997.
- CORNER, J. Meaning, Genre and Context: the Problematics of "Public Knowledge" in the New Audience Studies in Curran, J. and Gurevitch, M. (eds.) *Mass Media and Society*. London: Edward Arnold, 1991.
- FISKE, J. *Television Culture*. London: Routledge, 1987.
- FISKE, J. Moments of television: Neither the text nor the audience in Seiter, E. et al. (eds.) *Remote Control: Television, Audiences, and Cultural Power*. London and New York: Routledge, 1989.
- FOUCAULT, M. The Subject and Power in Dreyfus, H. L. & Rabinow, P. *Michael Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.
- FOUCAULT, M. The Political Technology of Individuals in Martin, L. H., Gutman, H. & Hutton, P. H. (eds.) *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*. The University of Massachusetts Press, 1988a.
- FOUCAULT, M. Technologies of the Self in Martin, L. H., Gutman, H. & Hutton, P. H. (eds.) *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*. Amherst: The University of Massachusetts press, 1988b.
- FOUCAULT, M. *The Use of Pleasure, The History of Sexuality: Volume Two*. Penguin Books, 1992.
- GLOVER, D. The Sociology of Mass Media, in Haralambos, M. (ed.) *Sociology, New Directions*. Causeway Press Ltd, 1985.
- GLOVER, D. and STRAWBRIDGE, S. The Sociology of Knowledge, in Haralambos, M. (ed.) *Sociology, New Directions*. Causeway Press Ltd, 1985.
- GRAY, A. *Video Playtime: The Gendering of a Leisure Technology*. London: Routledge, 1992.
- GRAY, A. Audience and Reception Research in Retrospect: The Trouble with Audiences in Alasuutari, P. (ed.) *Rethinking the Media Audience*. London: Sage Publications, 1999.
- HALL, S. 'Encoding/Decoding' in Hall, S. et al. (eds.) *Culture, Media, Language*. London: Hutchinson, 1980.
- HAMILTON, P. Representing the Social: France and Frenchness in Post-War Humanist Photography in Hall, S. (ed.) *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London: Sage Publications in association with The Open University, 1997.
- HERMES, J. *Reading Women's Magazines: An Analysis of Everyday Media Use*. Cambridge: Polity press, 1995.
- HOBSON, D. 'Housewives: Isolation as Oppression' in Women's Studies Group, Birmingham Centre for Contemporary Cultural Studies, *Women Take Issue*. London: Hutchinson, 1978.
- JENSEN, K. B. The Politics of Polysemy: television news, everyday consciousness and political action in Scannel, P. et al. (eds.) *Culture and Power: A media, culture and society reader*. London: Sage Publications, 1992.
- KUHN, T.S. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1962.
- LIVINGSTONE, S. Audience research at the crossroads: the 'implied audience' in media and cultural theory. *European Journal of Cultural Studies*, 1998, 1 (2) 193-219.
- MODLESKY, T. *Loving with a Vengeance: Mass-Produced Fantasies for Women*. Hamden, CT: Shoestring Press, 1982.
- MORLEY, D. *The Nationwide Audience*. London: British Film Institute, 1980a.
- MORLEY, D. 'Texts, readers, Subjects' in Hall, S. et al. (eds.) *Culture, Media, Language*. London: Hutchinson, 1980b.
- MORLEY, D. Changing paradigms in audience studies in Seiter, E. et al. (eds.) *Remote Control: Television, Audiences, and Cultural Power*. London and New York: Routledge, 1989.

- MORLEY, D. *Television, Audiences & Cultural Studies*. London and New York: Routledge, 1992.
- MOORES, S. Texts, readers and contexts of reading in Scannel, P. et al. (eds.) *Culture and Power: A media, culture and society reader*. London: Sage Publications, 1992.
- MOORES, S. *Interpreting Audiences: The Ethnography of Media Consumption*. London: Sage Publications, 1993.
- MULVEY, L. Visual Pleasure and Narrative Cinema in Evans, J. & Hall, S. (eds.) *Visual Culture: The Reader*. London: Sage Publications, 1999.
- RADWAY, J. *Reading the Romance: Women, Patriarchy and Popular Literature*. Chapel Hill: University of North California press, 1984.
- ROSE, N. *Towards A Critical Sociology of Freedom*, An Inaugural Lecture. London: Goldsmiths College, 1992.
- ROSE, N. Identity, Genealogy, History in Hall, S. and du Gay, P. (eds.) *Questions of Cultural Identity*. London: Sage Publications, 1996a.
- ROSE, N. Governing "advanced" liberal democracies in Barry, A., Osborne, T. & Rose, N. (eds.) *Foucault and Political Reason: Liberalism, neo-liberalism and rationalities of government*. London: UCL Press, 1996b.
- SCHRODER, K.C. Making Sense of Audience Discourses: towards a multidimensional model of mass media reception. *European Journal of Cultural Studies* 3 (2) 2000, 233–259.
- SEITER, E et al. "Don't Treat Us Like We're So Stupid and Naïve": Towards an Ethnography of Soap Opera Viewers, in Seiter, E. et al. (eds.) *Remote Control: Television, Audiences, and Cultural Power*. London and New York: Routledge, 1989a.
- SEITER, E. et al. Introduction in Seiter, E. et al. (eds.) *Remote Control: Television, Audiences, and Cultural Power*. London and New York: Routledge, 1989b.
- TETZLAFF, D. Popular culture and social control in late capitalism in Scannel, P. et al. (eds.) *Culture and Power: A media, culture and society reader*. London: Sage Publications, 1992.
- TUDOR, A. Culture, Mass Communication and Social Agency. *Theory, Culture & Society*, 1995, 12 (1) 81–109.

Невена ЋУРЧИЋ

## МЕДИЈСКИ ТЕКСТОВИ, ПУБЛИКЕ И ОДНОСИ МОЋИ ИСТРАЖИВАЧКЕ ПАРАДИГМЕ У СТУДИЈАМА МЕДИЈА И КУЛТУРЕ

*Кључне речи:* медијски текстови, дефиниције моћи, публике, читалачке праксе, истраживачка парадигма, односи моћи.

Иако се са сигурношћу може прихватити тврдња да медији значајно утичу на свакодневни живот друштва и појединца, ипак не постоји сагласност међу коментаторима, критичарима, научницима и публиком о томе како заправо медији остварују свој утицај. Два најважнија научна питања — како медији утичу на људе и на који начин људи користе оно што им медији пружају, и поред бројних научних објашњења, остала су неразјашњена. Истраживање и историја ове проблематике може да се сагледа из две перспективе: прва перспектива за полазну основу анализе има медијске текстове и њихов утицај на публику; друга перспектива анализира начине на које публика — читаоци разумеју и користе текстове. У овом раду се критички разматрају неки од најутицајнијих приступа теоријском разумевању и истраживању узајамног односа и утицаја медијских текстова и публике, тј. читалаца.

Као полазна основа за разматрање историје научних напора да се разуме и објасни сложени однос медија и публике користи се Кунов појам парадигме (Kuhn 1962; Glover & Strawbridge 1985; Hamilton 1997). Парадигма је појам под којим се подразумева састав научног знања и апарата. То је скуп научних теорија, облика истраживања и научних култура, који одређују специфичну слику света и формирају нарочите научне програме, који одређују важност и валидност истраживачких питања и

методолошких процедура. У овом раду је избор парадигми, које се баве истраживањима односа текст–публика, дат на основу процене утицаја и значаја одређене истраживачке школе.

Прва парадигма, настала још 1930. године у студијама медија, била је под утицајем теорија би-хејвнористичке психологије и теорије друштвене контроле у индустријским друштвима (Morley 1989, 16; Tudor 1995, 82; Abercrombie & Longhurst 1998, 4–11; Glover 1985, 372). Основна претпоставка ове парадигме била је да мас-медији имају велики и одлучујући утицај на беспомоћну публику. Из десничарске перспективе — ова појава је посматрана као претња традиционалном систему друштвених вредности и утицају елите. Левичари су ову појаву посматрали као још једну могућност манипулације широким народним масама од стране елите. Постојао је страх да медији могу негативно утицати на сексуално понашање, традиционалне мушко-женске улоге, социјализацију деце, политички живот итд. Због тога се најважније истраживачко питање тицало улоге медија и њиховог утицаја на ставове и понашање појединаца. Сprovedена су различита истраживања и тестиране разне хипотезе. Важно је напоменути да су се сва истраживања ослањала на одређене моделе: публика, као хомогена маса више или мање изолованих појединаца — пасивних прималаца поруке медија; директна моћ медија над публиком; утицај и више нивоа утицаја (Hall in Abercrombie & Longhurst 1998, 9–11). Добијени резултати су били далеко од комплетних и овај истраживачки модел је касније допуњен новим методолошко-теоријским основама. И поред тога, остало је тешко доказати главну тезу ове парадигме: публика се заиста може сматрати пасивним посматрачем моћних медија. Многи истраживачи су под утицајем функционализма сматрали да медији, у ствари, задовољавају одређене потребе публике и да се на тај начин сами медији и поруке које они емитују такмиче са осталим начинима „задовољења потреба“ публике (Tudor 1995, 83; Abercrombie & Longhurst 1998, 7–9; Glover 1985, 377–380). Овај правац, назван „коришћење и задовољење“ потреба, базирао се на сложеном психолошком саставу потреба, чије су задовољење појединци — публика могли да повезују са избором одређених медијских производа. Публика, тј. гледаоци и читаоци, циљно оријентисана, и у овом смислу, бира тачно одређене медијске производе и начин на који их користи у свакодневном животу. Другим речима, акценат је стављен на индивидуални избор и потпуно исти медијски текстови могу бити различито схваћени и коришћени у зависности од појединца. Овакво ново схватање публике и њеног утицаја на медије довело је до стварања новог методолошког прилаза. Да би истражили како и зашто појединци бирају одређене производе, и које се потребе задовољавају на овај начин, истраживачи су се окренули квалитативним методама истраживања, тј. упитницима. Они су узимани као доказ да текст или порука могу да се тумаче на више начина. До другачијег и различитог разумевања текста долази због различитости карактера појединаца, а те различитости су објашњаване из угла индивидуалне психологије (Morley 1989, 17; Hall in Abercrombie & Longhurst 1998, 9), занемарујући — при том — културну и социјалну перспективу. Овакав став, заједно са функционалистичком основом, ускоро је постао мета критичара.

Велика промена у начину гледања на однос медији–публика настала је седмдесетих година 20. века, највише захваљујући чувеном и утицајном раду Хала (1980), који се бави телевизијом и њеним начином представљања. Хал тврди да медијски текстови садрже у себи знаке или симболе са нејасним кодираним значењима, који су као такви пласирани публици као „циљано“ значење порука. Хал је такође инсистирао на културној и социјалној димензији тзв. *производње значења*, и на питању заједничких идејних категорија и културних кодова слојевите публике. За разлику од парадигми које се базирају на утицају и задовољењу потреба појединаца, Халова анализа различитости у интерпретацији текстова базира се на претпостављеном постојању доминантног система вредности и мере до које публика прихвата или не прихвата идејне и културне категорије.

Следећа, психоаналитичка парадигма је заснована на тумачењу филма и централно место поново заузимају текстуалне анализе. Током седмдесетих је група писаца, окупљена око филмског часописа Screen (Mulvey 1999; Moores 1992, 137–142; Morley 1989, 19–22), тврдила да разни производи медија представљају, у ствари, одређено виђење света: начин на који су представе и поруке структуриране обликују процес гледања или посматрања код публике и утичу на њега у зависности од стратегије — поставке текста, која одређује место публике као посматрача и тако омогућава да се сагледају ствари из угла камере или измишљеног карактера на филму.

Парадигма, названа „контекст и начин читања текста“ обухвата разне анализе и емпиријске студије читалачке праксе различитих врста и форми медијских текстова. Под утицајем феминизма, питања класе и пола публике овде заузимају важна места: зашто су одређене врсте текстова популарније од других и како друштвено окружење утиче на избор публике. Неке од најважнијих области истраживања су тзв. женски телевизијски програми (Brundson 1997; Modleski 1982; Hobson 1978; Ang 1985; Morley 1980b; Seiter et al. 1989a), употреба кућних видео рикордера (Gray 1992), љубавне приче Radway 1984) и женски часописи (Hermes 1995). Све ове студије се углавном баве *производњом значења* у друштвеној пракси, тј. начином на који публика, у зависности од друштвеног положаја и животног искуства, тумачи и прилагођава текст.

Преглед литературе и изложених парадигми јасно показује да научно интересовање за тему односа медији–публика није уродило јединственим виђењем проблема о томе како треба посматрати и испитивати дату тему. Историјат истраживања показује да постоје две, више или мање супротстављене истраживачке парадигме: у првој медијски текст се схвата као основни проблем који треба тумачити и који усмерава истраживање ка односу утицаја — моћи текста над публиком; у оквиру друге истраживачке парадигме тежиште истраживања је усмерено на проучавање начина на који публика чита текст и начина на који публика утиче на медије. Једно од могућих решења било би да се истраживачи уздрже од свеобухватних објашњења и општих закључака, који се односе на наводне универзалне аспекте структуре текста или разумевања текста. Текстови у медијима немају исту семантичку структуру или стабилност, те се не могу ни читати на исти начин. Такође, текст и публика — читаоци не представљају одвојене категорије које су подложне анализи.

Решење питања „како медији утичу на људе и на који начин људи користе оно што им медији пружају“, које, у ствари, представља стару теоријску дилему: „агенс или структура“ и „појединац или друштво“, треба потражити у потпуно другачијој теоријској перспективи коју предлаже Фуко, нарочито у својим касним радовима (Foucault 1982, 1988a, 1988b, 1992; Rose 1992, 1996a, 1996b). Прихватањем Фукоове дефиниције појма *моћ*, односа моћи и технологије, могуће је превазићи поменути истраживачку дилему и развити нови теоријско-методолошки приступ који омогућава истраживање сложених односа и узајамних утицаја између текста и читалачке публике. Медијски текстови, као и друге симболичке форме, не нуде унапред спремне поруке које се прихватају или одбацују. Напротив, медијски текстови као да позивају читаоце да их слободно тумаче и интерпретирају, у зависности од њиховог друштвеног и културног положаја, личних мотива и могућности. Овај процес укључује тестирање, одређивање вредности и погодности односа текстуалних елемената и идејних категорија, друштвених вредности и етичких норми које одређују начин на који публика доживљава себе, свој свет и технологију. Другим речима, публика — читаоци су активни и добровољни учесници који могу да изаберу како да играју „игру истине“ и како да повежу изведено значење текста са сопственим искуством. Парафразирајући Фукоа ако та иста публика нема право на слободан избор, онда треба да разматрамо односе ропства, а не односе моћи (Foucault 1982, 220–222).



Мирослава МАЛЕШЕВИЋ  
Етнографски институт САНУ, Београд

УДК 37.048.4–.57.874(497.11)  
Оригинални научни рад

## СНОВИ О БУДУЋНОСТИ: КАКО ДЕЧАЦИ И ДЕВОЈЧИЦЕ ВИДЕ СВОЈЕ РОДНЕ УЛОГЕ\*

Овде се анализирају одговори на питања из анкете спроведене међу ученицима београдских основних школа у вези са избором професија којима би желели да се баве кад одрасту. Рад говори о начинама на које културна средина усмерава дечаке и девојчице у правцу стереотипних, пожељних родних улога.

*Кључне речи:* адолесценција, будућност, амбиција, школа, девојчице, лепота.

Ако је судити према исказима младих Београђанки, у овом граду стасавају све саме нове Синди Крафорд и Клаудије Шифер које ће те супермоделе сутра наследили на светским модним пистама. Као и друге тинејџерке, и ове девојчице сањају да постану манекенке и глумице, да буду славне, богате и привлачне. Оне које не буду успеле да своја тела издуже и истање према диктату моћне модне индустрије, којима се не буде посрећило да њихове фотографије красе насловне стране часописа, ипак неће очајавати. Опробаће своју срећу „ту негде“, у близини тог терена: заносни осмех, сјајна коса или дугачки прсти биће довољно добра препорука којом ће покушати да привуку пажњу безбројних рекламних агенција које траже моделе за нове врсте најразличитијих производа. Остале девојчице ће своје таленте да уложе у дизајнирање одеће, основаће сопствену агенцију за моделе или центар за негу лепоте, неке ће шансу потражити у музици или на филму, неке ће извештавати у медијима са модних ревија... Тако је, у анкети коју сам спровела међу ученицима седмог и осмог разреда у две београдске основне школе,<sup>1</sup> на питање „Чиме желиш да се бавиш у животу?“, односно „Како замишљаш своју будућност?“ одговорило више од 50% девојчица. Више него свака друга, дакле, сања о животу обасјаном светлима рефлектора. Десетак девојчица желело би да направи каријеру у некој од уметничких дисциплина, претежно у глуми и сликарству. Остале још немају конкретних жеља одговарајући: „Још нисам одлучила“, „Нисам сигурна“ или „Рано је, има времена“. Свега њих седам од преко стотину ученица у анкети желело би да се бави медицином, ветеринаром (по две), биологијом,

\* Овај рад је резултат рада на пројекту 1868: Савремена сеоска и градска култура — путеви трансформације, који финансира Министарство науке и заштите животне средине Републике Србије.

<sup>1</sup> Истраживање је рађено у Основној школи „Радоје Домановић“ на Новом Београду, током 2001. и 2002. године, и у Основној школи „Десанка Максимовић“, почетком 2004. године.

преводишћом и бизнисом (по једна). Ниједна амбицију није усмерила у оне академске области које се сматрају тешким и озбиљним, као што су нпр. математика, физика, астрономија, компјутери; интересовања за природне науке међу њима изгледа да не постоје. Занимљиво је такође да је свега неколико девојчица пожелело да се бави оним најчешћим женским професијама (медицинска сестра, учитељица), а ниједна искључиво материнством и породицом.

За разлику од девојчица код којих су, како видимо, жеље сасвим једнообразне и претежно усмерене ка оним професијама у којима су важни тело и изглед, дечаци су за остварење својих животних циљева бирали читаву скалу најразличитијих занимања. Ту су се нашли, уз неколико славних фудбалера и проналазача, и банкар, директори, бизнисмени, адвокати, рели-возачи, инжењери, компјутерски стручњаци, аутомеханичари, пилоти, политичари, хирурзи... (Двојица су, да ли из жеље за истицањем у анонимности анкете, или процењујући шта „добро пролази“ у нашем савременом друштву, написала да желе да се баве криминалом.) У шаренилу могућности не може се издвојити ниједна професија која би доминирала у њиховим жељама; готово сваки појединачни дечак имао је за себе другачију опцију, неку сопствену замисао. Не треба посебно наглашавати да очекивања од будућности, како девојчица тако и дечака, ма колико претерана, сасвим одговарају машти њихових младих година. У складу са њом је и нада која се као црвена нит провлачи кроз све одговоре — да ће им живот, и посао којим се буду бавили, донети и велико материјално богатство, чак раскошну удобност. Овде, међутим, није реч о томе да ли су и колико њихови младалачки снови и планови претерани или нереални, ни да ли ће и колико њих уистину успети да их оствари, већ на којим се културним обрасцима они граде. Из понуђених одговора јасно се види да девојчице генерално тендирају свету моде и забаве, док дечаци у тој грубој подели заузимају све остало. То говори да су се и једни и други, већ у овом узрасту, у потпуности саживели са стереотипима својих родних улога. Девојчице, као и другде, претежно рачунају на свој изглед и у њему налазе извор сопствене вредности. Дечаци очигледно показују веће и разноврсније амбиције, а избор могућих занимања и области које их привлаче јасно говоре о томе да се осећају довољно компетентним да те амбиције и остваре.

Како долази до оваквих избора, зашто тако велики број девојчица не показује интересовање за занимања која захтевају озбиљну академску припрему?

Већ и делимичан увид у стварност која нас окружује потврдиће прву претпоставку: девојчице своје изборе праве према оним узорима женствености и успешне женске улоге какве препоручује њихова културна средина. У наведеном примеру очигледно доминирају узор посредовани путем медија.<sup>2</sup> Психолог Драган Попадић у свом истраживању узора младих основношколаца нашао је нешто слично, тј. да су личности са естраде (глумци, певачи, манекенке) у врху листе популарности, далеко испред ликова из елитне културе, политике или приватног живота.<sup>3</sup> Попадић такође каже да је „присутност у медијима можда пресудни чинилац који, бар на млађем узрасту, одређује популарност неке личности... Узимајући здраво за готово да су медијски заступљене личности вредне дивљења, ученик онда оне особине које препознаје код тих личности апстрахује и сматра вредним

<sup>2</sup> О томе сведочи и чињеница да се у мом упитнику свега неколико девојчица определило за занимања која обављају жене из њихове околине.

<sup>3</sup> Попадић, Д., *Узори младих — узрастне и генерацијске разлике*, Психолошка истраживања 7, Београд 1995, 133–134.

дивљења... Уочавајући из искуства, а не толико из начелних поука, шта се у друштву цени, које особине и поступке друштво фаворизује (не нужно експлицитно него и уређењем социјалних и економских односа који одређују шта успева а шта не) ученик те карактеристике прихвата као властите вредности, као оно што и по његовом уверењу треба да се цени.<sup>4</sup> Управо тај закључак убедљиво објашњава да су избори девојчица толико једнообразни зато што оне немају других и разноврснијих, медијски посредованих, женских узора који су вредни дивљења. Штампа, телевизијски програми и серије, филмови и музички спотови, масовна култура уопште, испуњени су сликама младих, витких, лепих и заводљивих жена, које су првенствено или искључиво због тих својих особина постигле успех, славу и богатство. По учесталости појављивања у медијима та слика далеко надмашује сваку другу слику женске успешности. Те другачије слике, рецимо, слике утицајних жена у култури, науци, спорту, више су изузетак него правило;<sup>5</sup> исто тако, сведоци смо да су жене на високим политичким положајима у медијима чешће предмет сексистичких коментара него уважавања. Медији намећу своје узор, а статус успешне жене по правилу повезују са њеним изгледом или мужем. Рекламне агенције позивају „талентоване“ девојке да окушају срећу на пробним снимањима за манекене и моделе, стручњаци су у сталној потражи за новим лицима и телима, јавност се свакодневно обавештава о новим аудицијама, ревијама, гостовањима... Одабране и успешне (и веома младе), дају интервјуе у којима причају о својој заради, каријери — оствареној често пре пунолетства, проводима, путовањима, важним личностима које срећу. По правилу, уз њих су богати и успешни вереници и мужеви.<sup>6</sup> Део девојачког сна о естрадној професији вероватно лежи и у томе да буде виђена, запажена и одабрана од стране довољно успешног мушкарца, односно да напредује онако како види да напредују и друге жене — на основу лепоте и сексуалности, те добростојећега мужа, на начин на који се и данас у доброј мери одређује женин успон у свету. При томе треба имати у виду да се младе Београђанке у том погледу не разликују од већине својих вршњакиња у свету. Оне само следе готово универзалне културне стандарде.

Зашто је то тако, где се у међувремену изгуби амбиција одликашица које су у нижим разредима по резултатима надмашивале дечаке? Зашто многе од њих чак и постојеће школске успехе подређују жељи да „нешто певају или рекламирају“, занимањима за која није ни потребан посебан школски тренинг? Тим питањима посвећује се све више пажње — како у јавној расправи уопште тако и у научним истраживањима — управо због чињенице да се традиционални обрасци тако упорно одржавају и обнављају, и поред свих промена улоге жена у друштву, остварених једнаких права, убрзаног технолошког развоја, модернизације образовног система (бар у развијеним земљама).

<sup>4</sup> Исто, 138.

<sup>5</sup> Према испитивању јавног мњења, које су обавили „Експрес“ и агенција Ипрес, у Србији данас нема значајно утицајних жена. Тако сматра више од 42% од 1000 становника из 21 града, оба пола и свих узраста. За најутуцајнију жену у том испитивању изабрана је Бојана Лекић, новинарка, а следе Мадлена Јанковић и Миланка Карић, као супруге познатих бизнисмена. Извор: Недељник „Време“, бр. 689, Београд, 18. март 2004, 4.

<sup>6</sup> Примера медијских звезда, које су у фокусу пажње због својих моћних мушких пратилаца и преко њих, на домаћој сцени има напретек: Цеца и Аркан (свако њено појављивање подразумева причу о „великом патриоти“, чак и после његове смрти), Јелена Карлеуша и Карић (син једног од чланова богатог породичног клана), Наташа Беквалац и Миодраг Костић („контроверзни“ бизнисмен), бивша Костићева супруга (медијско лице без занимања) и Лотар Матеус, доскорашњи тренер ФК Партизан, Сузана Манчић (ТВ водитељка) и грчки бизнисмен итд.

Истраживања адолесценције (антрополошка, психолошка) у западним земљама и Америци готово без изузетка указују на један важан моменат у развоју девојчица, са којим је напред поменуто понашање непосредно повезано. Резултати тих истраживања говоре да процес сексуалног и социјалног сазревања, и иначе драматичан, готово двоструко јаче погађа девојчице него дечаке. Многе студије су показале да је за девојчице у савременом свету улазак у адолесценцију, поред осталих промена, неизбежно удружен са значајним губитком самопоуздања, знатно израженијом сумњом у своје интелектуалне способности и критичкијим односом према сопственом телу, него што је то случај са дечацима.<sup>7</sup> Другим речима, конфузија коју проживљава сваки адолесцент много је већа код девојчица, тако да оне из својих „прелазних година“ излазе са повећаном несигурношћу и малим очекивањима од себе. У школи се та криза најчешће испољава кроз нагли пад интересовања за природне науке и математику, иза чега по правилу долази и до пада постигнућа: студије посвећене том проблему показују да се око петнаесте године чак и одликашице осећају у тим предметима упола мање способним од дечака и препуштају им вођство.<sup>8</sup> Шта је разлог пораста несигурности и тако приметне пасивизације девојчица? Да ли је израз те кризе опредељење учесница у мојој анкети за позиве који не траже више од лепе појаве?

Будући да се те промене у понашању догађају на прагу адолесценције, у време напуштања детињства, логично је претпоставити да су непосредно повезане управо са чињеницом *одрасћања*, уласка у свет и у улогу жене, те усвајања новог идентитета, особина и понашања, који се од те улоге очекују. Али како разумети да се пасивност и некомпетитивност (уз физичку привлачност, наравно) негују као суштинска одлика идентитета девојке (жене), не само у култури снажне патријархалности — каква је наша, већ исто тако у развијеним срединама, које много више охрабрују девојчице да остваре своје могућности и где су готово све препреке до пуне равноправности мушкараца и жена превазиђене? Како разумети да, упркос томе што су законска права загарантована свима подједнако, укључујући и право на школовање и запослење, и упркос томе што школски системи (и у западним земљама и код нас) треба да подстичу интелектуални развој све деце без разлике, обезбеђујући једнаке услове како дечацима тако и девојчицама, доминантна већина женске омладине и даље своје место у друштву види унутар традиционалног стереотипа женске улоге, не препознајући се у „озбиљним“, „мушким“ делатностима, већ пре свега у жељи да од себе начини савршени објекат пожељности? То наводи на претпоставку да су очекивања која родитељи, наставници, вршњаци и друштво уопште имају од девојчица и даље битно другачија од оних која се постављају пред дечаке и да им се од раног детињства — кроз процес социјализације — саопштавају на различите начине. Данас је тешко замислити да ће се девојчицама, у школи, на пример, експлицитно рећи да нису способне колико и дечаки (изузимајући физичку снагу), или да оне не могу исто што и њихови другови. Поруче или културни ставови којима се једни и други подсећају на место које треба да заузму у структури ширег друштва, по свему судећи, преносе се на суптилније начине.

Како гласе ти имплицитни ставови и на које начине се изричу ако се званично свима пружају једнаке шансе за пуни развој? Подсетимо се, примера ради, како у правцу обнављања стереотипа мушко-женских родних улога ради индустрија игра-

<sup>7</sup> Orenstein, Peggy, *Schoolgirls. Young Women, Self-Esteem and the Confidence Gap*, Random House, Anchor Books, New York 1995, p. XVI.

<sup>8</sup> Исто, XVII.

чака: комплети за кување, негу и исхрану беба, улепшавање и шминкање, уз већ легендарне Барбике,<sup>9</sup> намењени су девојчицама, док се машине, оружје, мотори, али и све врсте играчака „мозгалица“, које подстичу на размишљање и развијање различитих вештина, препоручују дечацима. Компјутерске игрице, данас тако омиљене међу децом школског узраста, дизајниране су практично без изузетка према истој матрици и афирмишу само традиционалне „мушке“ улоге и вредности. Треба ли уопште наглашавати да каснија незаинтересованост, па и застајање девојчица у вештинама које подразумевају технолошку писменост, потиче у доброј мери и из ове врсте ограничавања, умањивања и порицања њиховог искуства и потреба.

Шта, с друге стране, уче у школи о месту жене и мушкарца у друштву? На пример, које женске ликове за узор девојчица ту налази, које призоре из женског живота, имена која су нечим задужила човечанство, не само кроз градиво, већ и кроз целокупан простор школе? Илустрације ради: у школама у којима сам радила истраживање, нема ни једног јединог женског лика међу педесетак фотографија знаменитих личности из националне историје и културе којима су украшени ходници и учионице. Једино женско име у обавезној лектури из књижевности — Десанка Максимовић. У уџбенику историје за осми разред помињу се, са по једном реченицом, само две жене: Марија Кири и Драга Машин. Исто је и са илустрацијама. Портрети Марије Кири и супруге аустријског престолонаследника Фердинанда (којој није ни наведено име) једине су фотографије жена у уџбенику.<sup>10</sup> У кабинету за српски језик — ниједно женско лице које би својим значајем и величином заслужило да стоји уз портрете Вука, Његоша и других великана; на зидовима кабинета за историју такође су само фотографије војсковођа и генерала. Слично су украшени други кабинети (Тесла, Ајнштајн), наравно у складу са лекцијама и личностима које су обележиле дисциплину о којој лекције говоре. Наравно, неспорно је да су у прошлости законе физике откривали мушкарци, као и нове континенте, као и нове правце у сликарству и архитектури. Као што знамо, током највећег дела писане историје женама су (непропорционално) припадали подизање деце и брига о домаћинству, док су се мушкарци — као носиоци хијерархије — специјализовали за „продуктивне делатности“. Чињеница је такође да је у највећем броју друштава и економских система корист коју су од такве поделе имали мушкарци далеко надилазила корист коју су имале жене (друштвена, правна, економска супериорност). Међутим, моја намера није да овом приликом улазим у анализу разлога виртуелне невидљивости жена у повести. Простор овог рада не дозвољава ширу аргументацију потребе за реевалуацијом и другачијим приступом интерпретацији званичне историје.<sup>11</sup> Примерима које сам изнела само желим да покажем како — посматран из другог угла — може обесхрабрујуће да изгледа тај културни пејзаж у коме се „под истим условима и на равноправним основама“ васпитавају и стичу знања дечаки и девојчице. Може ли се говорити о истим, подједнако подстицајним условима за обе групе? Може ли се девојчица осећати заиста подједнако „на своме“ у школи — као и дечак — ако цео тај „простор“ ничим не из-

<sup>9</sup> Под притиском Америчког удружења универзитетски образованих жена (American Association of University Women), произвођач лутке Барби био је пре неколико година принуђен да из продаје повуче нову серију лутака које су, повлачењем кончића, изговарале: „Математика је тешка.“

<sup>10</sup> Гаћеша, Н., Младеновић-Максимовић, Љ., Живковић, Д.: *Историја за 8. разред основне школе*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд 1997.

<sup>11</sup> Подсетила бих само на то да се суштина идеје о потреби допуњавања и сагледавања целокупне приче о прошлости и из женског угла огледа у питању: „Шта су радиле жене док су мушкарци ловили?“, којим су заговорнице образлагале захтев за „уписивањем жена натраг у повест“.

ражава да припада и њој? Свест о томе да је свет који је окружује предоминантно „мушки“ девојчица вероватно стиче постепено током одрастања, и свакако не само кроз школу. Мислим да суочавање са том чињеницом у детињству није тако болно, јер она тада још нема изграђену сопствену *женску* позицију. Међутим, на прагу нове улоге, онда када као девојка заиста треба да заузме одређено место у свету, она почиње много јасније да препознаје да њој тај свет није доступан и отворен на начин на који је доступан дечаку, и да модели за узор са којима се раније можда идентификовала на родно неутралан начин, у ствари, нису намењени њој. Мислим да напред описана криза савремене тинејџерке, „повлачење“ и „одустајање од трке“, у доброј мери лежи и у тим разлозима.

Истражујући како школа доприноси продубљивању кризе самопоуздања код девојчица, америчка ауторка Пеги Оренстин (Peggy Orenstein) је установила да се кроз наставу, поред званичних лекција, преносе и „лекције скривеног наставног плана“ или нека врста „невидљивог“ језика којим наставници са намером или без ње „објашњавају норме понашања и статус појединца у култури школе, што наново подстиче обнављање родних улога“. <sup>12</sup> Боравећи међу ученицима једне од најпрогресивнијих јавних калифорнијских школа, бележећи атмосферу школске свакодневице у учионици, лабораторијама, дворишту, кафетерији, и описујући примере типичног понашања тринаестогодишњих девојчица и дечака, као и начине на које наставници подстичу, охрабрују, кажњавају или ограничавају одређене врсте понашања, ауторка показује како у ствари делује „скривени наставни план“ којим се изнова обнављају родни стереотипи. Навешћу, примера ради, нека од њених запажања. Дечаци на часу, по правилу, углас траже да се саслуша њихов одговор, расправљају се са наставником, негодују устајањем са места ако су прескочени, одговарају преко реда, док девојчице углавном чекају да буду примећене и прозване. Када на сличан начин покуша да се наметне нека нарочито амбициозна девојчица, дечаци лидери постају агресивни, надвикују се док она непусти и ућути у очекивању да наставник посредује, или се утркују да одговоре брже од ње — „као да се боре за своју територију“. <sup>13</sup> У групном извођењу експеримената на часовима физике или биологије, пише даље ауторка, дечаци су ти који се отимају да буду носиоци посла, док девојчице најчешће радо препуштају задатак друговима за које верују да су вештији, и који тако и тврде. Оне се по правилу стиде својих погрешних одговора, страхују да ће бити исмејане ако „забрљају“, радије не ризикују, док се дечаци много мање устручавају да изразе макар и сасвим погрешно мишљење. Рекла бих да би ови описи у потпуности могли да потичу и из било које школе код нас. У разговорима које сам водила са дечацима и девојчицама током поменутог истраживања и једни и други су практично без изузетка потврђивали да се дечаци, генерално, више и гласније од девојчица боре за своје мишљење и своју позицију, често кршећи правила лепог понашања. Они су ти који ће се увек пре него девојчице отворено сукобити са наставником када сматрају да им је учињена неправда: закинут поен на контролном задатку, дата сувише ниска оцена, наставник изабрао „погрешну“ особу за неко школско такмичење и сл. Већина девојчица је у својим одговорима навела да не жели на тај начин да се „лакта“ и „намеће“, да је боље да се не расправља, јер је то по њиховом мишљењу својствено дечацима који су „по природи необуздани и свуда хоће да буду први“. Са друге стране, посебно истицање неке девојчице, тачније — отворено показивање жеље да буде нај-

<sup>12</sup> Orenstein P., *н. д.*, 5.

<sup>13</sup> *Исто*, 9.

боља у школи, не наилази на одобравање вршњака.<sup>14</sup> У својим одговорима и девојчице и дечади са подједнаким подсмехом су описивали такве девојчице, називајући их „амбициозним чепуљама које нико не воли“. Судећи према одговорима мојих испитаника, те одликашице нису омиљене у друштву из два разлога: један је што се понашају сувише кооперативно и дисциплиновано, неупитно сагласно са свим правилима „учења и владања“, која прописује школа („никад не беже са часова, никад се не буне и стално се удварају наставницима“ — гласио је најчешћи опис); други разлог је што су „претерано“ одличне. Девојчице углавном и јесу добри ђаци, кажу моји испитаници (највећи број дечака сматра да је то зато „јер се оне више труде, али ми смо паметнији“), и такве „убичајено“ одличне ученице нису на мети нетрпељивости, напротив, и за једне и за друге подједнако је у реду ако девојчица има одличне оцене. Проблем изазивају оне које су „превише одличне“, које се својим знањем „истичу више него што треба“. Скрећући на себе пажњу противуречним особинама: понашањем супротним од оног својственог дечака, те истицањем у знању, способностима, а тиме и „тихом“ компетитивношћу и самоувереношћу — несвојственим „нормално“ амбициозној девојчици, таква одликашица истовремено угрожава убичајене позиције и једних и других; неуобичајеним особинама, рекла бих, она говори не само о својој тежњи да буде присутна у свету, већ говори о тежњи да га освоји, чиме представља претњу — како лидерству дечака тако и „женствености“ девојчица.<sup>15</sup>

Психолози који су у једном истраживању посматрали динамику часова у сто различитих америчких основних школа, установили су да дечади константно захтевају од наставника више времена и енергије за себе, „зарађујући“ тако и више критика и више казни, али и више прилика да изразе своје мишљење и буду похваљени.<sup>16</sup> Исто истраживање је показало да наставници по правилу постављају дечакама тежа и комплекснија питања: од њих се једноставно очекује да треба да знају више и да мисле брже. Уз то, наравно, иду похвале за оштроумност, док се похвале девојчицама упућују углавном за њихове друштвене вештине и послушност. Потврђујући закључке тих истраживања, Оренстин каже да, иако наставници похваљују девојчице као „кооперативније“ и „мирније“, у пракси више цене самопоузданост и агресивност дечака. Због тога што су „фине“, „љубазне“ и „лепо васпитане“, девојчице често остају и сасвим непримећене, јер као мање активне не ангажују онолико пажње и енергије наставника колико то чине дечади.<sup>17</sup> Здравка Андрић, педагог у школи „Радоје Домановић“, коју сам замолила да коментарише горе наведене налазе истраживача о „скривеном наставном плану“, сматра да су описане ситуације потпуно подударне са сликом у нашим школама. „Наставници можда и несвесно поклањају више пажње дечакама“, каже она, „али је она усмере-

<sup>14</sup> Више о овоме у: Малешевић, М., *The Belgrade Elementary Schoolgirls' Junior Prom*, Гласник Етнографског института САНУ, књ. L-LI, Београд 2002–2003, 37–38.

<sup>15</sup> Стереотипне представе о посебно надареним девојкама описују их као ружне и непривлачне, а управо тим разлозима објашњавају њихову мотивацију за освајање „мушких“ дисциплина. Своју нетрпељивост према „преамбициозној девојчици“ један од испитиваних дечака изразио је кроз виц који гласи: „Паметна и не тако лепа девојка одлучи да смува згодног младића. Знајући да ће то бити тешко, поведе на судар и своју још ружнију другарицу. Кад их је упоредио, момак наравно изабере њу као мало лепшу. Исто је следећи пут урадила и она њена ружнија другарица: повела је са собом још ружнију другарицу од себе и тако и она успела да смува неког типа. Трећа девојка, која није могла да поведе на судар ружнију другарицу, јер је била најружнија, рекла је себи: нема везе — уписаћу електротехнику.“

<sup>16</sup> Према: Orenstein, P., *н. д.*, 13.

<sup>17</sup> Исто.

на првенствено на то да се одржи ред на часу и у школи. Треба имати у виду да су дечаки са четрнаест година још права деца и њихову необуздану енергију треба каналисати и усмерити на прави начин — према настави. Девојчице су у тој фази развоја много зрелије, понашају се већ као озбиљне, одрасле девојке и заиста су много лакше за сарадњу“. Она даље каже: „Мада школа прописује свима иста правила понашања, од девојчица се ипак очекује да буду боље васпитане, мирније и пристојније; туче, свађе, грубост према друговима, па и према наставницима, борба да у дискусији око градива или нечег другог доминирају и слично, увек ће се пре сматрати „нормалним“ понашањем дечака, јер се подразумева да су они несташнији, агресивнији, па и самосталнији од девојчица. И деца сама се слажу са тим очекивањима. Те разлике су понели из својих породица, а не треба ту занемарити ни биолошке чиниоце“.

А како ће се између опречних захтева одредити девојчица? Може ли да оствари сопствену независност, а да то не буде по цену оне „лепо васпитане“, „добре“ жене која треба да постане? Америчке ауторке Лин Микел Браун (Lyn Mikel Brown) и Керол Гилиген (Carol Gilligan),<sup>18</sup> у студији посвећеној психолошком развоју девојчица, описују неминовна и болна прилагођавања која девојчице на прагу адолесценције морају да праве — када детиња отвореност почиње да уступа место опрезности, а самоувереност несигурности — борећи се да сопствене унутрашње потребе и жеље усагласе са оном сликом девојке коју друштво поставља пред њих као императив. Многе девојчице дилему решавају измишљањем једног „супериорног ја“, савршене девојке која може све: која нема лоших мисли, коју сви воле, коју сви желе у друштву, која је добар ђак такође. Та имагинарна другарица је љубазна и тиха, никад злочеста, никад непослушна, уме да се контролише, не изазива сукобе — девојчица која је у својој савршености достојна пажње, љубави и обожавања. Девојчице које су усвојиле тај перфекционистички став о себи тешко подносе неуспех и склоне су самокажњавању, пишу Браун и Гилиген, а до краја адолесценције битно им опада самопоуздање које су у ранијем детињству имале.<sup>19</sup>

Проблем са којим се девојчица суочава стога је проблем усклађивања сопствених вредности, према којима је социјализацијом усмеравања током детињства, са вредностима које се у (мушки оријентисаном) друштву фаворизују. Ако је у школи главна порука лекција „скривеног наставног плана“ да је бити „добра“ жена најважнија врлина, важнија него бити „доминантна“, „амбициозна“ или „способна“, логично је претпоставити да ће се девојчице свуда где се траже такве особине осећати мање самоуверено, несигурније од дечака. Ако је улазак у свет одраслих суочава са чињеницом да се у том свету вреднују „патријархални“ атрибути: независност, такмичење, борбеност, жеља за постигнућем и признањем, а од ње очекује да буде „добра жена“, конфузија и пасивизација су логичне последице. Дечаци, са друге стране, свуда охрабривани да се истичу, такмиче и предузимају кораке који подразумевају ризик, не само што стекну свест о томе да су способнији и да им природно припада да буду „у центру“, већ вероватно стичу и солиднију основу за касније укључивање у теже и озбиљније, „мушке“ делатности. До адолесценције, пише Брус Бауер (Bower), девојчице социјализацијом савладају како да се „уклопе“, док дечаци науче како да „вуку напред“.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> Brown, Lyn Mikel and Gilligan, Carol., *Meeting at the Crossroads. Women's Psychology and Girls' Development*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1992.

<sup>19</sup> Исто, 58–59.

<sup>20</sup> Bower, Bruce, *Gender Paths Wind Toward Self-Esteem*, Science News 143, 20 (1993), 308.



По мом мишљењу, и снови о будућем занимању су резултат начина на који су девојчице савладале како да се „уклопе“, да помире у себи слику друштвено прихватљиве женствености са „мушким“ импулсима конкуренције и жеље за постигнућем. Јер, упркос томе што друштво не охрабрује такве импулсе код девојчица, тешко је рећи да оној која сања о животу на сцени, која жели да се њене фотографије појављују заједно са фотографијама најугледнијих људи на свету, са председницима државе, недостају амбиција и жеља за побеђивањем и признањем. Те жеље су очигледно само преусмерене и „уклопљене“ према друштвено прихватљивој причи: за сан о томе да и сама можда буде председница државе — уместо фотографије *пored* — још нема стварно друштвено одобрење. По мишљењу Наоми Волф (Naomi Wolf), феминистичке теоретичарке, воља за моћи својствена је женама подједнако као и мушкарцима — и подједнако снажна, само што се социјализацијом девојчица научи да ту жељу потисне и сакрије, јер не приличи „финој“ девојци.<sup>21</sup> Волф сугерише неопходност „легализовања“ те потиснуте, скривене стране женске психе, не ради „преузимања власти“ или зато што жене треба да постану „као мушкарци“, већ зато што је то и њихова људска особина. „Јер из воље за моћи не проистичу само мрачни пориви агресивности и окрутности, него и вођство, креативност, оригинално мишљење и интегритет.“<sup>22</sup> Само социјализацијом која би омогућила девојчицама да не потискују своје „патријархалне“ атрибуте, већ да их испоље заједно са својим „мекшим“ особинама, може се остварити пуни људски потенцијал жене.

Miroslava MALEŠEVIĆ

## DREAMS ABOUT THE FUTURE — HOW BOYS AND GIRLS PERCEIVE GENDER ROLES

*Key words:* adolescence, future, ambition, school, girls, beauty.

This paper is based on original research in two Belgrade elementary schools; the subjects were boys and girls from senior grades. These boys and girls were asked to answer a few questions about their future professions; that is, how do they imagine their lives in the future. More than half of the questioned girls expressed the desire to become models, actresses, singers, or to be involved in some similar occupations from the world of entertainment. Their dreams about their future life totally exclude professions that require hard studying and serious academic preparation. The girls showed no interest in so-called “serious” occupations or, as a matter of fact, in traditional female jobs and roles. Boys, on the other hand, have various and diverse plans and dreams concerning their future occupations. In brief, the girls put emphasis on professions where the body and its appearance count, while the boys emphasize everything else. This paper is an attempt to answer the question of why it is that the majority of girls on the doorstep of adolescence see the fulfillment of their dreams in such a stereotyped, narrow frame of glamour and physical attractiveness. The paper points out to the existence of pop-culture patterns that so greatly influence the daily lives of these young girls, through media, school and public life in general. In such pop-culture that broadcasts a “Cover Girl” image, images that could encourage girls’ other ambitions and interests, almost do not exist.

<sup>21</sup> Wolf, Naomi, *Fire With Fire. The New Female Power and How to Use It*, Ballantine Books, New York 1994, 261–265.

<sup>22</sup> Исио, 265.



Мирослава ЛУКИЋ КРСТАНОВИЋ  
Етнографски институт САНУ, Београд

УДК 316.7:78.077.2.092(497.11)  
Оригинални научни рад

## ФОЛКЛОРНО СТВАРАЛАШТВО У БИРОКРАТСКОМ КОДУ — управљање музичким догађајем\*

Фолклорно стваралаштво у домену музичког спектакла исказује се као парадигма, бирократско дело и јавна представа. Такво јавно дело успоставља културни, економски и политички поредак, у коме владају посебна правила расподеле власти и моћи. Зато фолклорни спектакл кроз своје програме и активности представља сцену и арену појединачних и групних интереса.

*Кључне речи:* фолклорно стваралаштво, музички спектакл, бирократија, интерес.

Музички спектакл, оличен у парадигми *фолклорно стваралаштво* представља производ на етно тржишту и бирократско дело. Када једном уђе у такав свет обликовања, он успоставља нова правила: његову претпостављену идентитетску моћ преузимају они који њиме управљају.

### Фолклорно стваралаштво као парадигма

Фолклорно стваралаштво је конструкција идеја и активности, посебно у јавној сфери деловања. Основна парадигма фолклорног стваралаштва је означена у категоријама баштина, наслеђе и народна творевина као легитимни поредак. У појмовном дискурсу *еквивалент* фолклорном стваралаштву је народно стваралаштво.<sup>1</sup> Овај термин је од шездесетих година двадесетог века промовисан у називи-ма публикација и манифестација.<sup>2</sup> Да је употреба појма народно стваралаштво била усклађена са друштвено-политичким трендовима, говори и његова социјалистичка импликација — уметност радног народа.<sup>3</sup> Фолклорна потка се на развојном

\* Рад је део пројекта бр. 1868: *Савремена сеоска и градска култура — њихови трансформација*, који је у целости финансиран од стране МНЗЖС РС.

<sup>1</sup> Маја Бошковић Стули, *Usmena književnost nekad i danas*, Београд 1983, 14.

<sup>2</sup> Часопис *Народно стваралаштво* — *Folklor* излази у Београду од 1962. године. Од 1971. године Савез аматера почиње да организује саборе изворног народног стваралаштва.

<sup>3</sup> Маја Бошковић Стули даје коментар марксистички оријентисаних тумача народног стваралаштва, као што су Гусев, Грамски; видети: Маја Бошковић Стули, *исто*.

путу креирала кроз романтичарски имиџ митског и националног, соцреалистичку слику класног, па све до прагматичног паковања у тржишно.

У етнолошком и фолклористичком адресару народно стваралаштво означава или свеукупност фолклорне традиције<sup>4</sup> или естетско поимање фолклора.<sup>5</sup> Бојан Жикић сматра да постоји граница између народне уметности, у којој преовлађују естетске и тржишне функције, и народног стваралаштва, које је у свом естетизованом и примењеном облику творевина заједнице у којој је настала.<sup>6</sup> Схватање фолклорног стваралаштва и уметности зависи од рецепције порука и ставова пошиљалаца и прималаца као двоструких интерпретатора.<sup>7</sup>

Изворно народно стваралаштво је механички концепт у омеђавању свега што долази под лупу његових тумача и интерпретатора. То значи да је концепт изворног народног стваралаштва скуп императива који се често користе као упутства за примену:

1. Модератори *народне* културе изједначавају изворно народно стваралаштво са културном баштином и културним наслеђем. Народно стваралаштво је кодификовано као старина чија дуготрајност постаје временски немерљива и архетипски вечна. Ако је баштина/наслеђе трајна и непроменљива категорија онда се поставља питање колико је она подложна генерацијским корекцијама и њиховој верификацији трајности.

2. Следећа конструкција ослања се на поимање придева *народно* као парадигматског еквивалента за сеоску културу, коју већина тумача изворног народног стваралаштва лоцирају у XIX век и почетак XX века. Мото фолклорних манифестација — од смотри до концерата *изворног музичког мелоса* руководи се овом парадигмом. Дизајнери народног стваралаштва сматрају село моделом народне културе. Концепту народног стваралаштва је тиме олакшан посао, јер се своди искључиво на систем фолклор — народ — село.

3. Основни статус народног стваралаштва одређује се степеном замишљене изворности. Фолклорни концептисти категорију изворности повлаче линијом континуитета, односно дугог трајања све до претпостављених почетака. Изворност се доводи у везу са архаичношћу, а она даље, са аутохтоношћу, аутентичношћу. Један од руководилаца фолклорног стваралаштва наглашава: „Сачувати аутентичност и изворност је императив времена у коме живимо и због тога овај сабор и слични сабори, за све нас, имају изузетно значење у борби против искривљавања и лошег приказивања народног стваралаштва“.<sup>8</sup> Овај захтев штити фолклорно дело од „искривљених и лоших“ елемената, што подлеже глорификацији и канонизацији у потврђивању ентитета. За оне који у то верују.

<sup>4</sup> На тај начин народно стваралаштво се изједначава са термином *фолклор*, који се дефинише као: 1. традиционална материјална култура (ликовно обликовање, занатство, костими, архитектура); 2. фолклор покрета игара и музике; 3. фолклор „идеја“ — обичаји, веровања, медицина, религија; 4. уметност речи — приповетке, предања, епске и лирске поезије, баладе, пословице, загонетке (Радмила Пешић и Нада Милошевић-Ђорђевић, *Народна књижевност*, Београд 1984, 83).

<sup>5</sup> Драгослав Антонијевић, *Први међународни фестивал фолклора Вршачки венац '93*, Вршац 1993, 8.

<sup>6</sup> Бојан Жикић, *Природа и функција народног стваралаштва — етноантрополошки аспекти*, Гласник Етнографског института XLV, Српска академија наука и уметности, Београд 1996, 128.

<sup>7</sup> Bojan Žikić, *Tradicionalna srpska muzika od poruke do stava*, Zbornik međunarodnog festivala folklora *Vršacki venac*, 2, Vršac 1997, 49.

<sup>8</sup> Миодраг Симентић, *Савез аматера као покрећач и организатор Сабора народног стваралаштва СР Србије*, у: Десет сабора народног стваралаштва СР Србије 1971–1981, Београд 1982.

4. Народно стваралаштво се, даље, поставља у систем одређених функција/намена: чување, неговање и заштита. Намена се кодификује као културно добро од посебне важности. Овај скуп парадигми поставља народно стваралаштво на ниво вредности од националног значаја. Народно стваралаштво, постајући део етаблираног протокола, добија нове властодршце који одређују компетенције његовог националног дитета и легитимитета.

5. Концепт изворног народног стваралаштва подразумева његову стилизацију, а један од могућих облика је сценско извођење. Концепт спектакла се заснива на општим правилима функционисања сцене и медија. У дизајнирању народног стваралаштва као сценског дела и медијског спектакла учествује много актера и медијатора. У таквој стилизацији народно стваралаштво постаје виртуелно дело — обрађено, прерађено, дограђено, израђено у нову аутентичност.

6. Тежња да се фолклорно стваралаштво јасно идентификује, заштити, сачува у облику концепта, издваја га из сфере реалне употребе обликујући га у јавно добро са елементима фетишизације. Називи многих манифестација, слогани, беседе, здравице, репортаже или чланци у публикацијама наглашавају фетишизирајућу особину стваралаштва: *чисти извори народног духа и традиције, њоклоници народног стваралаштва и његови чувари...*

Изворно народно стваралаштво као парадигма исказује се кроз „апсолутну“ вредност постојаности и непромењивости. Да ли је неопходно да у томе истрајава? Које музичко дело добија такав статус, који су критеријуми и ко их одређује? Да ли су то стручњаци, хроничари, публицисти, културни промотери и политичари, институције, или програми?

### Фолклорно стваралаштво у лавиринту регулатива

Употреба парадигме *фолклорно стваралаштво* и реализација у музички спектакл подлежу одређеним правима и конвенцијама. У законима Републике Србије изворно народно стваралаштво није дефинисано. Оно се подразумева *per se* или се поистовећује са појмовима културно наслеђе и културно добро, који су одређени према европским стандардима Париске и Бернске конвенције. Међутим, народно усмено и музичко стваралаштво није тачно назначено у овим конвенцијама.<sup>9</sup> Изворно народно стваралаштво, културна баштина, културно наслеђе није законски дефинисано, па доводи у недоумицу зашто се у неким законима под тим називима појављује, а у неким не.<sup>10</sup>

Фолклорно стваралаштво спада у категорију „необјављених дела чији аутор није познат“ (Бернска конвенција чл. 15), а што је ратификовано у Закону о ауторским правима СР Србије (чл. 13). Овај члан се односи на клаузулу да издавач има ауторско право на дело чији аутор није познат.<sup>11</sup> Изузетно, приликом искоришћа-

<sup>9</sup> У Париској конвенцији коју је ратификовала и наша земља наглашава се заштита културне и природне баштине. У њој посебно место заузимају споменици — дела архитектуре, археолошка налазишта, сликарска и вајарска дела итд., али се не издвајају посебно дела усменог народног стваралаштва и фолклорног музичког стваралаштва. Видети термин *културна баштина* у: *Pravna enciklopedija*, Београд 1979.

<sup>10</sup> На пример, у Закону о културним добрима не помиње се културно наслеђе, фолклорно наслеђе, изузев када се ради о покретним културним добрима као што су „етнографски и природњачки предмети“ (чл. 27); *Закон о културним добрима*, 71/94.

<sup>11</sup> Димитрије Милић, *Коментар закона о ауторским правима са судском праксом*, Београд 1998, 43.

вања фолклорног стваралаштва (концерти, радио програми, приредбе и др.), према овом закону, плаћа се накнада ако је то предвиђено републичким или покрајинским прописима. У тексту Бернске конвенције (чл. 15) унета је одредба да национална законодавства одреде „власт“ која ће заступати непознате ауторе необјављених дела. Дакле, представљање фолклорног стваралаштва на једном фестивалу или концерту подразумева да се поштују и примењују оне одредбе које штите дело односно њене интерпретаторе. Овде је, пре свега, реч о дифузији и дистрибуцији фолклорног стваралаштва (на пример, ТВ емитовања, радио реемитовања, интернет презентације, снимања и преснимавања итд.). У пракси је фолклорно извођачко дело препуштено слободном промету, где не владају одређена законска правила или се одређују произвољни менаџерски критеријуми. Такав однос према фолклорном стваралаштву је амбивалентан: то је отворено дело које се третира као наслеђено колективно добро, али је истовремено и власништво појединачног управљања и коришћења.

У административном приступу фолклорно стваралаштво се сучељава са два принципа: слобода стваралаштва, креативна интерпретација и стручно надгледање и руковођење фолклорном баштином. Нимало лак посао за све оне који одређују компетенцију једног фолклорног дела. Уколико се фолклорно стваралаштво схвати као регулисани поредак, онда је и његов административни третман експлицитнији. Фолклорно стваралаштво је посао државне администрације „одозго“. Његова даља примена и обликовање је дело бирократске „базе“ у организовању манифестација.

### Фолклорне манифестације у мрежи организације

Разноврсне фолклорне манифестације су институционални производ. Оне су, као светковина и сценско дело, одувек биле под надзором и у надлежности државног естаблишмента. У прошлости сабори и други видови празничних окупљања означавали су обичајно санкционисане установе са јасним протоколима ритуалне и обредне праксе. Њихов јавни карактер показао се валидним репрезентом друштвеног поретка цркве и сеоске заједнице. Шта се променило од тада? Даљи развој био је условљен реакцијама одређених институција у смеру главног сценаристе оваквих догађаја. Тако је устоличавање црквених светковина био одговор на сеоске ритуале, појава радничког аматеризма — реакција на црквене свечаности, да би затим сценски професионализам постао антипод аматерским приредбама.<sup>12</sup> Генеза и трансформације светковина су се читавале кроз својеврсне олигархије руководства догађаја — свештеника, угледних сељака, политичара...

Од шездесетих година двадесетог века са изумом трубачког сабора и сродних манифестација отвара се једна нова епоха реанимације завичајне баштине, која се бирократизовала у домену аматеризма. Фолклорно стваралаштво се издваја из општег збира народне културе, добијајући приоритет кроз организације *радног народа*. Сабори народног стваралаштва имају статус аматерских организација. Иницијатори су обично били појединци који су себе називали „ентузијастима“ — књижевници, композитори, етнологзи, новинари, а који су заједно са политичким активистима — општинским начелницима, партијским секретарима желели да „нешто“ ураде на културном уздизању свога краја, односно народне баштине.

<sup>12</sup> Rudi Supek, *Sociološki značaj amaterizma*, Kultura 26, Beograd 1974, 8–9.

Седамдесетих година прошлог века управни одбори фолклорних манифестација били су обликовани тадашњом политиком самоуправних интересних заједница (СИЗ).<sup>13</sup> О руковођењу и финансирању манифестација, одлучивало се на скупштинама СИЗ-ова, које су биле меродавни органи управљања или друго име државне власти. Крајем осамдесетих година контрола и надлежност фолклорних манифестација је у ресору општинске власти — скупштине општине, месних заједница и домова култура,<sup>14</sup> који постају главни носиоци обавеза и одговорности за значајне догађаје. Један број манифестација остаје у надлежности Савеза аматера и републичких министарстава, а другима руководе институције локалне самоуправе, посебно домови културе.

Деведесетих година двадесетог века, у време економске кризе, санкција, националпопулизма и патриотске мегаломаније, манифестације народног стваралаштва постају погодан оријентир не према другима, већ у потврђивању себе. Уместо да се више испољавају у правцу културне амблемизације, ове манифестације су представљале полигон за вежбе националног „духа“. Манифестације добијају јубиларне карактере, па се народно стваралаштво поистовећује са националном историјом: поводом шесто година Косовске битке, поводом триста година сеобе Срба итд. Истовремено, носиоци сивог тржишта, централистичка власт руковође на једном партијом и једним човеком, самоникли богаташи, локалне елите видели су у манифестовању фолклорне баштине погодан инструмент за промоције своје моћи. Политичке формације и културне форме су се ујединиле у заједнички национални циљ. Све до данашњих дана развој фолклорних манифестација је одговарао и трендовима етно глобализације па су драгачевски трубачи постали пожељан светски артикал популарне world музике.<sup>15</sup>

Профил фолклорних манифестација зависи од следећих чинилаца: 1. утицаја и удела централних и локалних институција у управљању и финансирању; 2. прерасподеле надлежности између домова културе, месних заједница, скупштина општина и министарстава; 3. утицаја појединаца, стручњака и политичара, у организацији.

Шта то значи у данашњим условима? Институционална мрежа у организацији фолклорних манифестација прати редослед који је приказан у табели 1.

Свака фолклорна манифестација подразумева организацију и реализацију. Организацију чине: иницијативни и програмски ресурс, извршна управа — одређивање улога и расподела послова. Организовање једног броја фолклорних манифестација је у директној ингеренцији републичке власти — Министарства културе Србије, Савеза аматера Србије<sup>16</sup> и Туристичке организације Србије. Министарство културе свој удео суфинансијера одређује на основу рада четворочлане комисије као селектора програма од посебног значаја у домену културне баштине.<sup>17</sup> До

<sup>13</sup> Уставом из 1974. године СИЗ-ови су били уставне категорије у области материјалне производње и друштвене делатности. СИЗ-ови су се финансирали из доприноса радних организација.

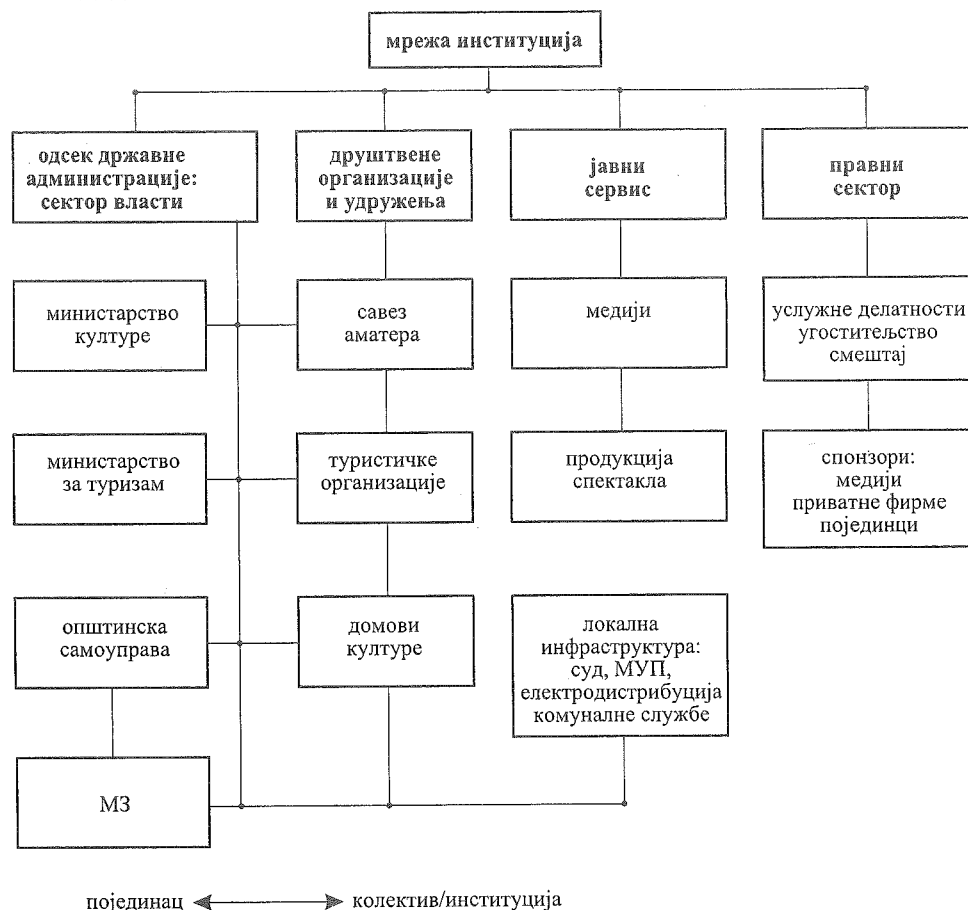
<sup>14</sup> У периоду после Другог светског рата постојали су задружни домови које су касније заменили домови културе као установе од свеопштег значаја за једно село или варошицу. Они су значили „све“, замена за све установе које су једној средини потребне. В.: Миливоје Иванишевић, *Могућности и пошребе дома културе*, Култура 33/34, Београд 1976, 130–132.

<sup>15</sup> Сваког лета поред бројних европских фестивала, одржава се и Палео фестивал, у Швајцарској, на коме су учествовали и трубачки оркестри из Србије.

<sup>16</sup> Савез аматера се делом финансира из буџета Министарства културе.

<sup>17</sup> Комисију за изворно народно стваралаштво и заштиту нематеријалне културне баштине чине четири члана — етнологи и етномузиколози. *Решење о именовању чланова Комисије за суфинансирање програма који својим квалитетом доприносе развоју културе и уметности*, 9. 12. 2003. Кон-

Табела 1



сада је Министарство као суфинансијер учествовало у организацији фолклорних манифестација „Сабор фрулаша — Ој, Мораво“, „Сабор народног стваралаштва“, „Сабор изворног народног стваралаштва — Прођох Левач, прођох Шумадију“, „Хомолски мотиви“, „Вршачки венац“ и још десетине других. Када се програми одобре, онда предстоји следећа фаза обавеза у организовању манифестације. Највиша радна тела ових фестивала/сабора су програмски и уметнички савети, које сачињавају изабрани стручњаци и активисти Савеза аматера. Они одређују програм, садржај, доносе финансијски план, извештаје. Сабори народног стваралаштва као организација имају свој знак и плакат.<sup>18</sup>

Други тип организације манифестација је дело локалне средине — општине, месне заједнице, цркве, дома културе, предузећа, појединаца. Што је манифестација значајнија, удео у њеном стварању је већи. У локалну средину се тада сливају и представници државних институција — медија, туристичких организација, др-

курс се води под одређеним шифрама. На конкурс је пристигло око 80 предмета, међу којима и један број фолклорних манифестација.

<sup>18</sup> *Статут народног стваралаштва Србије*, чл. 9, 13.



жавних фирми, министарстава. Оваква фестивалска концепција подстиче заинтересованост многих градова и малих места да баш они буду домаћини неког музичког догађаја. Ето разлога да се из године у годину јављају нови градови — домаћини који кроз организовање фолклорних догађаја виде и свој пласман у културној амблемизацији.<sup>19</sup> Умножавање фолклорних фестивала значи пут ка децентрализацији њиховог управљања. Организација ће тада постати рутинирани бирократски апарат, а не церемонија власти. До тада рад на саборима има двоструку намену — модел власти и модел части.

Организационе структуре сабора/фестивала народног стваралаштва подразумевају прописе. Утврђују се критеријуми и пропозиције наступа: *да љаво учеића на сабору имају изворне фолклорне групе и фолклорни ансамбли културно-уметничких друићава, који су аутентичноићу и квалииетом свог љрограма изабрани на оићићинским и другим саборима* (чл. 4 Статута Сабора народног стваралаштва Србије); *да се има љаво љредсћављања изворне фолклорне грађе и извођења сеоских завичајних група* (из програмске концепције фестивала „Вршачки венац“); *да љредсћакмичење и сћакмичење оркестара има за циљ неговање и чување изворне народне музике и сћрадиције љодсћицања развоја сћрубашћива и унапређење квалииетта извођења* (Правилник сабора трубача).<sup>20</sup> Ове и многе друге одредбе из Правилника имају функцију заштите фолклорног дела и учесника, али и функцију казне и санкција.<sup>21</sup> Такмичарски карактер фолклорних манифестација подразумева да се успоставе прецизни критеријуми вредновања, који стварају интеракцијске односе на релацији процене, оцене и конкуренције. Без обзира на то да ли су такмичарског или ревијалног карактера, сабори народног стваралаштва граде једну пирамидалну мрежу паноптик надрећености.<sup>22</sup> Током године одржавају се бројне приредбе у мањим местима и селима, који пролазе кроз одговарајуће селекторске пропозиције. Друштвени статус извођача у прелазној фази провера је рангиран и селективан. У ритуалној зони музичког надметања настају нове друштвене улоге у постизању позиција и степеновању успеха. Извођачки посао се региструје, евидентира, сврстава, елиминише, унапређује. Фолклорно дело, тако, успоставља хијерахију између проценитеља и извођача, између произвођача фолклорног звука и његових конзументата — публике.

### Сабор трубача: управљање градом — спектаклом

Драгачевски сабор трубача, један од највећих и најпознатијих фестивала у Југоисточној Европи, двострука је креација: светковина и спектакл. Светковином

<sup>19</sup> Фабно Муњани, анализирајући карневал у Сијени сматра карневал „амблемском светковином“, што подразумева свечани догађај који представља одрећени град или место и даје му одрећени идентитет у оквирима културног и друштвеног референтног подручја (Fabio Mugnani, *Karneval bez korizme, tradicija bez prošlosti. Karneval i ostale svetkovine u Sieni i okolici*, Narodna umjetnost, Institut za etnologiju i folkloristiku, 34/2, Zagreb 1997, 168).

<sup>20</sup> Правилник предтакмичења и такмичења народних трубачких оркестара Драгачевског сабора трубача у Гучи, чл. 2.

<sup>21</sup> „Уколико оркестри не пошћују услове из става 1.2.3. овог члана Одбор може изрећи привремену меру забране учешћа оркестра на предтакмичењу у тој години или зависно од тежине извршења или неизвршене радње, забрану учешћа на предтакмичењу односно такмичењу од једне до три године.“ Исто, чл. 7.

<sup>22</sup> Исто, чл. 3, 4, 5: правила о роковима пријава, о условима учешћа, о саставу оркестра, о изгледу и одећи чланова оркестра.

владају ритуалне конвенције и „непредвидљиве спонтаности“, у којима су сви учесници и посматрачи; спектаклом управљају виртуелна правила која поларизују сцену, публику и медијски аудиторијум. Светковина окупља људе, спектакл обузима гледаоце, а заједно су они метафора обједињености у јединствени догађај којим се влада. Овај постулат је водич кроз разумевање производње ове манифестације као сцене и арене интереса.

До датума наредног Драгачевског сабора трубача предстоји цела година која је оличена у рутинизованој гучанској свакодневици. „Живимо свој живот од трубе до трубе“ — рећи ће сваки Гучанин. Њихов животни ритам иде упоредо са ритмом светковине: између буке и тишине, згуснутог мноштва и распршених јединки, рада и доколице. Знано је да се сваке године, августа месеца, у Гучи ствара сабор. Управо у том малом граду ова манифестација постаје стваралачка творевина и добар бизнис.

Од 1961. године програм Сабора је углавном устале. Траје три дана и састављен је од официјелног дела програма: свечане поворке такмичара, фолклорне приредбе, предтакмичења и такмичења трубача и здравичара, реконструкција старе драгачевске свадбе, народни вишебој, одржавање ликовних изложби, промоције књига и др. Све остало је даноноћно светковање на улицама и под шатрама уз ваљарске реквизите и бувљак тржиште. То је дефиле оних који раде и оних који се забављају. На десетине хиљада људи у летњим данима кружи између стадиона, цркве, дома културе и споменика трубачу. Улице врве од дневно-ноћних посетилаца, привремених становника и сталних домаћина. Са безброј тезги, шатри, киоска, шанкова, градић мења своју физиономију у догађај — сабор. Промена града у сабор значи и његово институционално преобликовање, у коме важе посебна правила рада и забаве. Дакле, једна светковина ствара својеврстан систем понашања у управљању и трошењу, раду и доколици. Она је циклични поредак који има своје творце, реализаторе и потрошаче. Етнолошко зумирање, стога, иде неколико месеци уназад када је сабор бирократски посао и наративни медијум о ретро искуствима.

Радно тело Сабора подразумева комплетан административни процес, који светковину/спектакл поставља у оквир институције. Сабором управља посебно радно тело које је у протеклих педесет година било у пакету друштвено-политичких система владања, а преко аматерских организација, самоуправних интересних заједница, општинске локалне самоуправе итд.<sup>23</sup>

Основу организационе структуре чине три елемента: установе, управа и правна акта. Установе које су надлежне за организацију Сабора су: Дом културе „Бранислав Обрадовић Џамбо“, месна заједница у Гучи и црква Св. Архангела Михаила Гаврила. Ове установе су главни центри саборске бирократије. Свака од њих има своја посебна задужења и функције. На официјелном плану саборска власт обједињује структуре политике, религије, културе и спорта — једном речју друштвени поредак. Дом културе је управни центар сабора. То је место састанака Управног одбора Сабора, главни информативни центар, изложбени простор где се одржавају промоције књига и прес конференције. Дом културе је такође и летња

<sup>23</sup> На основу казивања Ј. Славковића, Н. Стојића, Р. Маринковића: 1977. изабрана је управа Сабора, 1979. биран је нови Програмски савет од 39 чланова и Уметнички савет, донет је статут сабора. Године 1982. почиње да ради скупштина сабора. Од 1992. године послове организатора Сабора врши Дом културе у Гучи. Од 1995. године руководеће тело се смањује на Управни одбор који данас броји девет чланова. Поред тога, основан је и Саборски одбор који има седам чланова. Сабор има свој пратилник.

позорница за одвијање програма приредби и такмичења, као увода у главни хепенинг на фудбалском игралишту. Дом културе се појављује и као правно лице, главни организатор и продуцент манифестације, те су његове службе носиоци послова. Месна заједница је јединица локалне самоуправе и има своја организациона задужења као суорганизатор. Она је продужена јединица Скупштине општине Лучани и у административном погледу представља друштвено-политичко тело које одговара за градску инфраструктуру.<sup>24</sup> Последњих година у згради Месне заједнице се налази компјутерски центар и Еколошко друштво Драгачева које је такође активно у организацији Сабора.<sup>25</sup> Како је црквена порта епицентар саборске светковине под шатрама, она се појављује као важан чинилац у организацији. Црква је власник простора који се користи за изнајмљивање шатри, али је тек од пре неколико година стекла право да учествује у финансијској деоби саборског буџета. Значај цркве се подигао на ниво садржајног укључивања у саборски програм. Посебну надлежност има и фудбалски клуб „Драгачево“, на чијем се игралишту одвија главна манифестација такмичења трубача. Организационо језгро Сабора даље проширује административну мрежу на спољне актере: медији и продуцентске агенције, спонзори (дародавци и стални покровитељи), стручњаци (жири свих предтакмичења и такмичења), представници трубача, директори предузећа, угоститељи итд.

Руководство гучанске заједнице је истовремено и саборска управа. Бирографија микро средине и администрација догађаја постају једновремени и једнопросторни апарат власти одабране групе, односно појединаца. Саборски посао има и церемонијални карактер, у коме се стичу и наглашавају позиције и статус водећих актера. Говори, интервјуи, почасна места, посебни трубачки програм под шатрама итд. само су део смишљених ритуалних поступака за истицање значаја и повластица оних који управљају саборским радом. Руковођење градом и догађајем постаје део посебног сценарија у коме су позиције рангиране, почасте одређене и углед стечен. У гучанској средини административна правила су посредно обликована и друштвеним обичајима понашања, као посебним локалним конвенцијама. Како су ми Гучани често наглашавали, саборски радни углед се стиче „прегалаштвом, даноноћним ангажманом, добровољним радом, гостопримством, несебичношћу, сналажљивошћу“. Вредновање ових конвенција као јавно пожељног понашања постаје и неписана административна етика у етикетирању саборске власти. Стварање убедљиве слике о колективној кохерентности саборског управљања ослања се на емоционални однос према овом догађају за разлику од рационалног модела организације. На тај начин се саборска управа представља као образац организације која има свој суверенитет, уобличен у парадигми *народно стваралаштво*.

### Догађај као арена интереса

Сабор трубача је изградио проходан механизам рада и управљања, али истовремено, из године у годину, он постаје полигон у одмеравању интереса: унутар локалног, између периферног и централног, између домаћег и страног, старог и

<sup>24</sup> Увидом у Извештај о приходима и расходима 43. Сабора трубача Месне заједнице Гуча могу се издвојити главни задаци: комуналије, паркинг простор, електрична енергија и расвета, улична продаја, закуп шатри, порези и доприноси, инспекцијске службе и полиција и др.

<sup>25</sup> Декларација Драгачево — ка еколошкој средини, Еколошко друштво Драгачева, 1999.

новог, традиционалног и иновацијског, локалног и глобалног. Сукоб интереса је све израженији, јер се догађај показује као примамљив производ. Које су то сфере моћи, ауторитета и интереса?

Удео дома културе, цркве и месне заједнице у реализацији Сабора одређује и њихов друштвени статус и положај. Онај који стекне положај организатора уједно је одговорно административно тело и референца сабора. Међутим, сукоб интереса између ове три установе највише се испољава у финансијским конструкцијама и расподели материјалних трошкова. Свака установа сматра да има право на свој део зараде (од паркинга, закупа шатри, тезги, такси и др.). Светковина/спектакл је, стога, и арена у којој се укрштају појединачни и институционални интереси једне локалне средине. Позиције и углед који заузимају појединци у оквиру наведених институција успостављају догађајни ауторитет. То су политички ангажовани појединци, оснивачи Сабора, музички експерти, познати угоститељи, локални бизнисмени, интелектуалци, директори предузећа и др. Њихове позиције у граду су јасно одређене и саборском управом верификоване. Они су актери ритуала прелаза од свакодневне до догађајне власти, артикулишући нови вид ауторитета, а то су надзор и брига о граду — догађају. Изрази *саборска влада*, *седам величанствених* (мисли се на осниваче) или *саборски ђасови* постали су локална метафора вишегодишње управе која на тај начин симболично брани свој суверенитет, али и власт.

У арену интереса укључују се и економски фактори у лику инвеститора. Успоставља се хијерархија финансијера. Временом су неки спонзори заузели главне позиције као што су новине „Вечерње новости“ и „Експрес“, фирме „Сартид“ и „Слобода“ и др. Прекретницу чини појава приватних донатора. Године 1998. први пут се појављује инвеститор у лику Богољуба Карића. Уз сва обећања даљег унапређивања ове манифестације, његово учешће се завршава на подизању споменика трубачу. Уклесано име у споменику је трајно овековечило присуство овог бизнисмена као покровитеља града. С друге стране, његов лик и дело су гучанску елиту поделили на оне који му желе добродошлицу и оне који сматрају да је Сабор купљен. Ставови и предрасуде створили су један коридор понашања између неповерења, сумње, продорности и доминације.

Сабор трубача све више излази из окриља паланачког остварења и постаје уносан бизнис. Појединци — продуценти, музички промотери, агенције за адвертајзинг, медијске куће, угоститељи и др. кренули су у свој поход не би ли дизајнирали нови тип сабора као спектакл и шоу-бизнис. Укључивање немачке продуцентске мреже у ангажману културног промотера из Србије представља прекретницу у покушају новог дизајнирања сабора. Нови менаџер потписује уговор о сарадњи са Домом културе, који подразумева организовање поноћног концерта „Месечина“, његову медијску презентацију, издавање компакт диска, дистрибуцију и друго. Међутим, концепт о сарадњи се врло брзо сапљиће око задатака у руковођењу. У чему су се разишле ове две концепције? Руководство сабора сматра да новодошли извршни продуцент мења садржај програма и да се нису испоштовали неки договори.<sup>26</sup> Ветерани управе наглашавају да је Сабор имао рутиновану организацију, људе који су квалитетно радили те да то не би требало мењати — „не може неко ко дође са стране да мења навике људи“.<sup>27</sup> С друге стране, иноватори наглашавају да је досадашња организација „стихијска импровизација, недовољно маркетиншки пропраћена, са оперативним грешкама у инфра-

<sup>26</sup> Извештај Дома културе Гуча о 43. Сабору трубача у Гучи, септембар 2003.

<sup>27</sup> Пренето из разговора са Ником Стојићем и Јовишом Славковићем.

структури, уз нефункционисање закона о ауторским правима и заштити уметника<sup>28</sup>. У операционализацији се косе две стратегије — светковина и спектакл. До сукоба интереса долази и на пољу концепције: између глобалног приступа етно музици и завичајног приступа свој-на-своме. Такав иноваторски пресек се догодио почетком 2000. године када се на Сабору први пут појављују трубачи из Италије, Шведске, а са тенденцијом све веће интернационализације ове манифестације. Уколико се утопе у национални трубачки пејзаж они су добродошли као инострано Друго. То је минимум који по чуварима изворне трубе може да се толико и примени у локални завичајни дизајн.

Идеализована слика о саборској кохезији не покрива стварне предрасуде о другом — другачијем. Редитељ Лазар Стојановић у свом документарном филму о Сабору трубача<sup>29</sup> први пут открива друго лице Сабора где се на релацији ми — они успоставља поларизација на ромску и српску музику, или још прецизније, на *црне и беле музиканте*. Прича о ромским музичарима који мењају своја имена у српска, или прилагођавају свој програм „српском“ фолк звуку, носе опанке, открива непрочишћену саборску стварност у којој владају правила Другог. С друге стране, организатори увек наглашавају гучанску мисију заједништва. У њој нема „расних подела, већ подела на трубе“. Уколико се више фаворизује национални програм у организовању, утолико је свака мисија толеранције узалудна.

Сукоб интереса у домену статуса односи се на интеракцијску мрежу: извођачи, организатори, менаџери. У случају Драгачевског сабора постоје две врсте јавног извођења. Сценско-такмичарски наступ подлеже законима естрадне политике: конкуренција такмичара, моћ жирија, моћ медијске технике спектакла. Ово је пут на дуге стазе: све почиње у предтакмичарској зони приредби у Бољевцу, Котражи, Сурдулици, Златибору, одакле најбољи крећу за Гучу. Њих двадесет се пласира у најужи избор, а од тога се награђују победници. Победници, затим, постају медијске звезде, са њима се склапају продукцијски уговори о даљим наступима. Остали добијају етикету драгачевских такмичара и високе положаје на трубачкој хијерархији. Друга врста јавног извођења су трубачки оркестри који су део гучанске светковине под шатрама у кафанама, на улицама. Размена звука између трубача и слушаца је истовремено размена рада и задовољства, односно плаћања и наплаћивања. На том тржишту владају посебна правила понуде и потражње, где се извођачки квалитет мери окупљеном публиком и зарађеним новчаницама. Такмичење замењује надгласавање, сценски ред замењује ритуална бука. Наступи свих извођача на Сабору трубача, стога, нису само позиције славе, већ и посао, egzистенција. Право на рад, обавезе, конкуренција, заштита и др. покривају поље користи, али и потреба. Управо на тим основама почиње борба за трубачки опстанак и њихову контролу.

Продукција догађаја је патент који има одговарајућу дифузију. Аутентичност, умножавање, копирање Сабора трубача постају део нове интересне игре. Сабор трубача на Златибору или покушај организовања сабора трубача у Бања Луци се двојачко тумачи — као недозвољена копија и као право на аутономију. Дакле, слободно кретање музичке робе покреће питања аутономије, права њене заштите и презентације која за сада нису правно регулисана. И док се оснивају нови сабори,

<sup>28</sup> Преузето из анализе продукције сабора трубача 2002. године чији је подносилац културни промотер Илија Станковић.

<sup>29</sup> Овај документарни филм је емитован на ТВ Б92, 21. 10. 2002. године.

Драгачевски сабор трубача води кампању излагања из свог атара: Сабор трубача у Београду или Сабор трубача на Гардошу у Земуну итд.

Интересна сфера не заобилази ни поље политике. Организациони мото Сабора је да на њему нема политике. Управа истиче да је забрањен сваки покушај политичара да на сабору воде своју политичку кампању. До 1995. године Сабор трубача је отварао неко од актуелних општинских политичара, а од тада се уводи статус „домаћина“. Њега представљају интелектуалци од националног значаја. Па ипак, сабор врви од политичких супарника. Они се тада предстаљају као поклоници народне културе, људи који су *из народа и са народом*. Долазе у друштву обезбеђења и својих партијских другова. Промет политичара и политичких артикала улази у саборску масу. Политичка власт и саборска власт донекле су ривали у владавини масом, или су ипак компатибилни у постизању заједничких интереса моћи.

Конечно, Сабор трубача постаје проблем две струје — „чисте Гуче“ и „прљаве Гуче“. Да ли је река Бистрица загађена од сувишног саборског отпада или је то деценијски проблем загађености? У сваком случају пароле које су освануле на гучанским зидовима „моја Гуча“ говоре више од самог еколошког проблема. Заједница живота и заједница светковине се међусобно разилазе у етичком принципу чистог и прљавог, свог и туђег.

Организационе интеракције се могу кодирати у прагматски алгоритам: суверенитет/субординација, интеграција/деинтеграција, акултурација/резистенција.

Имајући у виду наведене предности и слабости пословне политике гучанског и сличних фестивала корисно би било проучити методу стратешке анализе SWOT (Strength, Weaknesses, Opportunities, Threats) на основу које се могу прецизно утврдити циљеви, позиције и конкурентност једног спектакла. Већина фестивала и маркетиншких агенција се данас ослањају на овакве анализе као предуслов успешности у смањивању ризика неуспеха. Поред осталог, то подразумева мапу приоритетних питања: Који је циљ фестивала? Ко су корисници? Које потребе се програмом желе задовољити? На које сегменте тржишта се циља? Ко су главни конкуренти? итд.<sup>30</sup>

## Власт и моћ

Фолклорно стваралаштво се одржава помоћу легитимног поретка свечаности, а свечаност се реализује помоћу апарата управљања, који чини група појединаца. Они врше одређени утицај и спроводе одговарајућа правила. То је врста власти над фолклорном парадигмом и догађајем. Зато се могу издвојити два облика организације: један је традиционални модел или, како га организатори често називају, „домаћински“, у коме су ауторитети појединаца и хијерархија њихових утицаја приоритетни елементи власти и уверења у моћ. Други модел је бирократски који се заснива на програмским начелима и прописима бирократских институција. Фолклорно стваралаштво/спектакл је дело које може да остане доследно својој дуготрајној намени локалне светковине/вашара, далеко од тржишне буке. Такав приступ се ослања на фолклорно стваралаштво као парадигме постојаности и непромењености, уклапајући се у традиционални *modus vivendi* сезонског празновања. С

<sup>30</sup> О SWOT анализи видети: Milena Dragičević Šešić i Branimir Stojković, *Kultura, menadžment, animacija, marketing*, Beograd 2000, 68–70; SWOT метода је примењена и у истраживањима Jasne Pladin i Milene Kodre, S.E.D. 43/3,4, Ljubljana 2003, 48.

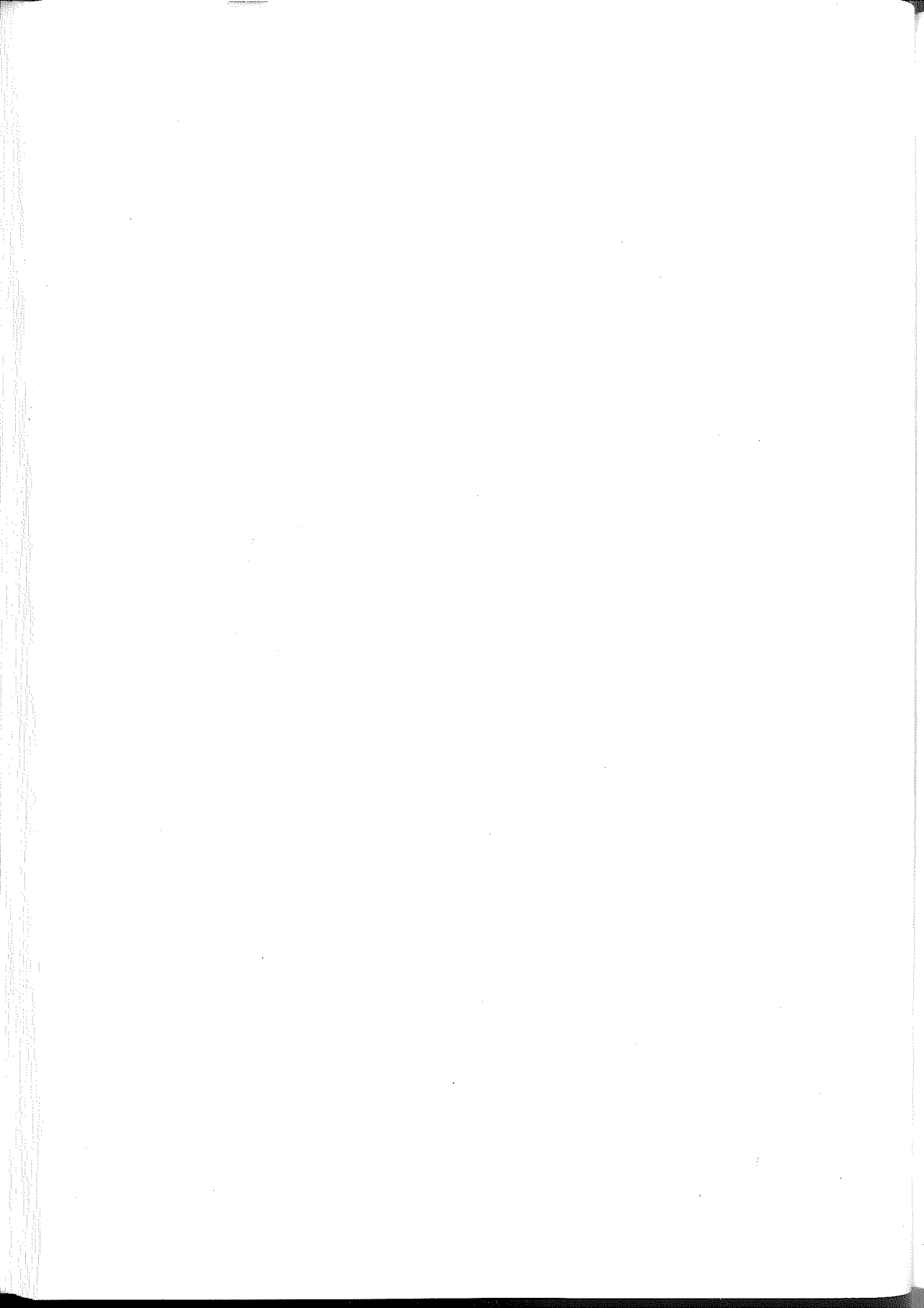
друге стране, фолклорно стваралаштво као фестивалски спектакл тежи глобалном умрежавању. Задовољство постаје посао, посао је интерес, а интерес је продужена рука политике и економије. Са таквог становишта, фолклорно стваралаштво је сценско предузеће у коме владају тржишна правила корисности, прорачуна и инвестиција. Док и даље уз мале промене опстају фолклорне смотре изворног народног стваралаштва дотле се концертна и дискографска достигнућа увелико приближавају новим светским трендовима. Трубачки оркестри Бобана Марковића, Селимовића и др. напустили су такмичарску зону саборских светковина и кренули путем музичке индустрије. Њихов продор на светско тржиште анимирају реномирани режисери, уметници, агенције, менаџери. Власт управљања је у надлежности појединаца у располагању другим појединцима. Зар модернизација спектакла није још увек под патронатом традиционалне власти и ауторитета појединца у презентовању замишљене моћи колективне баштине која се добро плаћа? О томе одлучује сценска машина звана спектакл.

Miroslava LUKIĆ KRSTANOVIĆ

## FOLKLORE IN BUREAUCRACY CODE / RUNNING A MUSIC EVENT

*Key words:* folk creativity, music spectacle, bureaucracy, interest.

A music folk-created piece of work is a construction expressed as a paradigm, part of a set in the bureaucracy system and the public arena. Such a work is a mechanical concept, which defines inheritance as a construction of authenticity saturated with elements of folk, national culture. It is also a subject of certain conventions in the system of regulations; namely, it is a part of the administrative code. The usage of the folk created work as a paradigm and legislations is realized through an organizational apparatus; that is, it becomes entertainment, a spectacle. This paper analyzes the functioning of the organizational machinery of a folk spectacle, starting with the government authorities, local self-management and the spectacle's administrative committees. To illustrate this phenomenon, the paper presents the development of a trumpet playing festival in Dragačevo. This particular festival establishes a cultural, economic and political order with a clear and defined division of power. The analysis shows that the folk event in question, through its programs and activities, represents a scene and arena of individual and group interests. Organizational interactions are recognized in binary oppositions: sovereignty/dependency, official/unofficial, dominancy/subordination, innovative/inherited, common/different, needed/useful, original/copy, one's own/belonging to someone else.





Марина СИМИЋ  
Београд

УДК 316.74:793.332(497.11)  
Оригинални научни рад

## КОНСТРУКЦИЈА ИДЕНТИТЕТА ЈЕДНОГ ФУДБАЛСКОГ КЛУБА НА ПРИМЕРУ ФК ОБИЛИЋА

У овом раду анализиране су различите врсте „репрезентативног материјала“ који ФК Обилић из Београда користи у представљању јавности (монографије, музеј и различити „пропагандни материјал“ који укључује мајице, календаре, пластичне кесе). Анализа дискурса допуњена Личовом „логиком симбола“, показала је да је доминантни дискурс у Обилићевој презентацији идеја клупске и националне традиције која повезује српски национални идентитет са Арканом, породицом Ражнатовић и Обилићем у специфичној вези „српских“ и „западних“ (у значењу модерних) вредности.

*Кључне речи:* социјални конструктивизам, национални идентитет, фудбал, ФК Обилић.

„Испитивање спорта у његовом најкласичнијем виду и у необичнијим формама требало би да нам помогне да схватимо културу која га производи и дарује му смисао.“<sup>1</sup>

### Увод

Прављење националних митологија кроз спорт уобичајено је свуда у свету.<sup>2</sup> Стереотипи које ти митови производе, означавају се као етичке норме које се користе да произведу, промовишу и обликују нове навике код становништва.<sup>3</sup> Са опадањем моћи националних држава порасла је потреба за утврђивањем и конструисањем „семиотички плодне националне културе“, а спорт у медијима постао је један од значајних елемената таквих конструкција.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Karl Posijelo, *Jedan novi avanturistički duh*, Трећи програм, br. 74, Radio Beograd, Трећи програм, Beograd 1987, 254.

<sup>2</sup> David Rowe, Jim McKay and Toby Miller, *Come Together: Sport, Nationalism and the Media Image*, у: L. A. Wenner (ed.), *Media Sport*, Routledge, London and New York 1998, 121.

<sup>3</sup> Исто, 121.

<sup>4</sup> Исто, 133.

Чини ми се да се последње деценије код нас догодило нешто слично. Спорт, а посебно фудбал, постао је један од значајних националних идентитетских маркера. Тако се пред крај прошлог миленијума на српској културној сцени појавио фудбалски клуб парадигматичног имена и парадигматичних обележја: Обилић. Његов директор и главни спонзор био је један од хероја српског ратничког мита — Жељко Ражнатовић Аркан, а од 1995. председница клуба постала је једна од најпознатијих личности наше турбо-фолк културе — Светлана Ражнатовић Цеца.

Аркан се у нашем спорту појављује и раније, на самом почетку деведесетих година, као вођа Звездених навијача. На почетку рата у Хрватској и Босни, Аркан је организовао Српску добровољачку гарду и био на њеном челу. Језгро тих јединица чинили су бивши Звездени навијачи. У току рата стекао је глас неке врсте националног хероја, заједно са многим другим криминалцима са све три зараћене стране.<sup>5</sup>

После ратова Аркан се вратио у Југославију и ангажовао у јавном и политичком животу земље, поставши, између осталог, и главни спонзор и председник фудбалског клуба Обилић, тада друголигаша основаног 1924. године. Убијен је јануара 2000. године у београдском хотелу *Интерконтинентал*.

### Теоријски оквир: социјални конструкционизам и идентитет

Приликом разматрања кључних појмова у овом раду ослањаћу се на конструкционистичко становиште, које ће ми послужити као широка теоријска основа у оквиру које ћу покушати да дефинишем кључне појмове које ћу у раду користити. „Верзија“ социјалног конструкционизма коришћена у овом раду нешто је другачија од његове доследно спроведене и екстремне варијанте, у којој се тврди да „не постоји ништа изван текста“ и „да говор о стварности није ништа друго до указивање на ствари које се конструишу помоћу језика“.<sup>6</sup> Становиште које је у овом раду прихваћено одговара конструкционистичком ставу да друштвене појаве настају кроз друштвену интеракцију и да се превасходно конструишу путем језика, али се одступа од тезе да то онемогућује њихово тумачење, које се у нашем случају огледа у долажењу до сазнања о начинима (техникама) на основу којих су конструисане. То подразумева тврдњу да изван дискурса постоји нека врста „објективне стварности“, али остаје спорна могућност њене спознаје у оквиру ове теоријске оријентације.

Један од кључних појмова које употребљавам у овом раду је *дискурс*, а *анализа дискурса* је истраживачка стратегија коју сам одабрала. Под појмом дискурса подразумевам кохерентан скуп слика, метафора и слично, који обликује објекат на одређени начин. „Он (дискурс, прим. аут.) се односи на једну посебну слику догађаја (или особе или врсте особа), на посебан начин њиховог представљања.“<sup>7</sup> Овде желим да напоменем да се у нашем случају не ради само о језику у најужем значењу речи, „који конструише одређени догађај“, већ о комбинацији фотографија, материјалних предмета и текста који смо изабрали да бисмо у њему препознали одређене дискурсе.

<sup>5</sup> Ivan Čolović, *Bordel Ratnika. Folklor, politika i rat*, Biblioteka XX vek i Čigoja štampa, Beograd 2000.

<sup>6</sup> Vivijen Ber, *Socijalni konstrukcionizam*, Zepter Book World, Beograd 2001, 40.

<sup>7</sup> Vivijen Ber, н. д., 83.

Процес конструкције, тј. формирања дискурса, одвија се у процесу културне комуникације, симболичке размене порука које, у овом случају, једне другима шаљу поједине друштвене или културне групе формирајући на тај начин слику о себи самима.

У овом раду анализа дискурса допуњена је анализом симбола. Едмунд Лич<sup>8</sup> је предложио технику тумачења симбола која се заснива на десосировски схваћеном односу између означитеља и означеног, а који је у извесној мери супротан савременом конструкционистичком становишту у којем је положај означеног споран. Лич полази од комуникацијског концепта културе (на којем се, уосталом, заснива и теорија дискурса), сагласно ставовима Леви-Строса, у којима се култура схвата пре свега — као процес размене. У процесу комуникације „механизми“ формирања индекса које Лич описује делују јединствено — трансформишући се једни у друге. Логику њихових трансформација и начине успостављања везе између означеног и означитеља моћи ћемо да пратимо и на неким од примера које можемо наћи у изворима на којима се заснива овај рад, не заборављајући да њихов однос није једнозначан и фиксиран, већ представља само један од могућих дискурса. Утврђивање те логике помоћи ће нам да откријемо доминантан дискурс који обликује представу коју овај фудбалски клуб о себи нуди.

Као и дискурс, и идентитет је једна од омиљених научних тема последњих деценија. Џенкинс, на пример, сматра да је идентитет пракса, процес који настаје у друштвеној интеракцији, а не трајна категорија коју ствари или људи поседују „по себи“, тако да је сваки идентитет уско повезан са друштвеном праксом и једино се кроз њу може и разумети.<sup>9</sup>

Ослањајући се на радове Гофмана и Барта, Џенкинс сматра да се идентитет у великој мери заснива на представљању, на јавном имиџу који појединац формира приказујући се другима. То важи и за индивидуални и за колективни идентитет, а посебно је видљиво у медијском приказивању спорта, које је често одлучујуће за формирање слике о одређеном клубу или спортским звездама.<sup>10</sup> У овом раду управо ће бити размотрено јавно приказивање, које има за циљ да кодификује један идентитет, али у овом конкретном случају — не индивидуални, већ колективни идентитет једног фудбалског клуба.

### Монографија

Монографија клуба објављена је поводом 75 година од његовог оснивања. С тим у вези је њен наслов: „75 година Фудбалског клуба Обилић Београд“. Монографија је подељена на шест поглавља, од којих прво — „Историјат“ заузима две трећине целокупне књиге.<sup>11</sup> Историја која је испричана у монографији има задатак да нам пренесе симболичну поруку која своју веродостојност управо добија из историје на којој се, наводно, заснива. „Историја“ на којој се бајка о Обилићу заснива даје бајци веродостојност и чини је могућом (баш као код веровања у митове). Тиме се текст ове монографије приближава једној врсти паралитерарних текстова,<sup>12</sup> „производи-

<sup>8</sup> Edmund Lič, *Kultura i komunikacija. Logika povezivanja simbola. Uvod u primenu strukturalističke analize u socijalnoj antropologiji*, Prosveta, Beograd 1983.

<sup>9</sup> Richard Jenkins, *Social Identity*, Routledge, London and New York 1998.

<sup>10</sup> Leach Vande Berg, *The Sports Hero Meets Mediated Celebrityhood*, у: L. A. Wenner (ed.), *Media Sport*, Routledge, London and New York 1998.

<sup>11</sup> Историја се ту не завршава, и сва остала поглавља, укупно њих пет, говоре о развоју клуба.

<sup>12</sup> Не желим да тврдим да су монографије о фудбалским клубовима до сада непримећени паралитерарни жанр, већ да монографија која је у овом раду коришћена има такве одлике. За утврђивање пара-

ма писане речи чија се структура у битним тачкама подудара са структуром књижевних дела, али који немају ни литерарну форму ни манифестне књижевне функције<sup>13</sup>

Бајка о Обилићу може се сврстати у циклус бајки и јунаштву и борби са демонима. За наше посматрање приче о Обилићу значајно је тумачење Мелетинског, а по којем се до значења јуначких бајки може доћи преко обреда иницијације, чије симболе, мотиве и сижее бајке овог типа преузимају.<sup>14</sup> За тумачење „бајке“ о Обилићу користићу се моделом који је према Личу за јуначке бајке израдила Драгана Антонијевић.<sup>15</sup>

*Почетино, нормално, свакидашње стање (јунак у стајтису А):*

Оснивање ФК Обилића, почетак такмичења. Југославија (будућа Црвена звезда) и БСК (будући Партизан) су велики клубови, „идоли које је требало достићи“.<sup>16</sup> Обилић је најмлађи, презрени син фудбалске породице. Старија браћа Звезда и Партизан, ниподаштавају га и киње сумњајући у његове способности.

*Фаза сејарације:*

Обилић креће на пут кроз разне нивое фудбалског такмичења, наилази на различите препреке које мора да савлада (противничке тимове, судије, фудбалски савез, разне усуде и проклетства), стиче чаробног помоћника (у овом случају без експлицитне провере) и почиње да се бори помоћу његових чаробних средстава (организације клуба, тактике игре, чудесне хране...).

*Фаза лимиалности (јунак без стајтиса, ван друштва и времена):*

Јунак-медијатор пролази кроз низ јуначких бојева (који се могу схватити и као тешки задаци, ако се Партизан и Црвена звезда схвате као лажни јунаци), све до коначне провере — борбе са главним противником, Црвеном звездом (ако Црвену звезду схватимо као противника, а не као лажног јунака; у противном сукоб Обилића и Црвене звезде спада у категорију коју означавамо као фазу агрегације). Обилић успева да победи Звезду и домогне се шампионске круне.

*Фаза агрегације:*

Јунак се враћа кући, испунио је задатак: овенчан је шампионском титулом, као што је на крају бајке јунак овенчан круном. У овој фази јунак би требало да се сусретне са лажним јунаком, али у овом случају можемо рећи да су улоге натприродног противника и лажног јунака изједначене: Црвена звезда је најстарији брат који узима круну за себе, дакле лажни јунак, али и главни противник кога треба савладати. Јунак је, савладавши лажног јунака, стекао могућност да ступи у даљу

---

литерарности монографија о фудбалским клубовима било би потребно познавати велики број таквих издања да би се на основу утврђене заједничке структуре и друштвене функције могло установити да је „75 година Фудбалског клуба Обилић Београд“ једна од варијанти те врсте фолклорних текстова. Студија случаја коју ја познајем показује да ова фудбалска монографија има фолклорне вредности.

<sup>13</sup> Ivan Colović, *Divlja književnost: etnolingvističko proučavanje paraliterature*, Nolit, Beograd 1985, 9.

<sup>14</sup> Драгана Антонијевић, *Значење српских бајки*, Етнографски институт САНУ, Београд 1991, 33.

<sup>15</sup> Исто.

<sup>16</sup> Душко Милановић и Бранко Николић, *75 година Фудбалског клуба Обилић Београд*, Фудбалски клуб Обилић, Београд, 24.

борбу са правим противником: неким од страних тимова. Први круг иницијације је завршен — јунак је успешно окончао борбу унутар сопствене групе.

*Завршино, нормално, свакидашње стање (јунак у стајтису Б):*

Задатак је извршен, јунак је испунио завештање предака.

### *Музеј*

Музеј ФК Обилића састоји се од једне просторије. До улазних врата налазе се заставе Обилића и Србије, а до њих је велика урамљена слика освештања Обилићевог стадиона и фотографија младунчета тигра — Арканове и Обилићеве ма-скоте.

У централном делу просторије налази се сто са свим трофејима које је клуб освојио. На почетку стола, испред свих трофеја стоје гусле, а у средини је трофеј победника првенства Југославије. Са обе стране стола се на зидовима налазе велике, урамљене фотографије. Са десне стране низ фотографија почиње Обилићевим грбом на којем се налази лик Милоша Обилића, а завршава се фотографијом актуелног тима. Централни део заузимају фотографије са освајања државног шампионата. На левој страни су фотографије Аркана и његове породице.

### *Пропагандни материјал*

ФК Обилић као репрезентативне клупске амблеме истиче Светлану Ражнатовић, чији лик се налази на мајицама и кесама („Цеца 2000“) и фотографије са филма у којем је Обилић постао првак државе (на календару).

## Анализа

### *Митска прича о постану*

Свака заједница која претендује на „праву“ традицију и поштовања достојан и препознатљив идентитет треба да садржи и митску причу о постану или „повељу о утемељењу“ — како је назива Антони Смит.<sup>17</sup> Тако је и у случају ФК Обилића.

У предговору монографије каже се да је „група младића са Чубуре званично основала свој клуб у порти Светосавске цркве“,<sup>18</sup> а прво поглавље монографије носи назив: „Све је почело у порти Светосавске цркве“. Место оснивања је свето — православно и српско. Такво је име клуба које је „спонтано прихваћено“. Оснивачка скупштина одржана је кафани „Слога“, у „правој демократској атмосфери“.<sup>19</sup>

У монографији се, у поглављу посвећеном „стварању и развоју услова за такмичење“, налазе две фотографије које приказују Светосавску цркву на Врачару. Испод прве фотографије пише: „ОВДЕ СУ ЗАИГРАЛИ ОСНИВАЧИ ОБИЛИЋА“, а испод друге: „Место на коме је основан Обилић — 75 година касније“. Православље је схваћено као ознака (знак по Личу) за српство, па се довођењем у ме-

<sup>17</sup> Anthony Smith, *Nacionalni identitet*, Biblioteka XX vek i Čigoja štampa, Beograd 1998, 42.

<sup>18</sup> Душко Милановић и Бранко Николић, *н. д.*, 10.

<sup>19</sup> Кафану као једно од омиљених места наше савремене турбо-фолк културе срећемо у многим топосима „новокомпонованих народних песама“ (Ivan Colović, *Divlja književnost...*). Кафана се везује и за нашу традиционалну урбану културу у којој поприма посебне вредности „старинске урбаности“ и „бојемства“ који се вреднују као симболи „старог грађанства“ (Ivan Mandić, *Mitologija svakidašnjeg života*, Otakar Keršovani, Pula 1976, 22). Тако је кафана двоструко кодирана као омиљено место „Срба из народа“, али и традиционално окупљалиште боема, уметника и интелектуалаца.

тонимијску везу Обилића и православља, који припадају различитим контекстима, успоставља синтагматски низ: *Обилић — православље — српство*.<sup>20</sup>

Да би „нови дом Обилића“ постао свет попут митског места оснивања, православни свештеник је освештао Обилићев стадион с циљем „да Бог чува Обилић“ — као што пише испод фотографије у монографији. У музеју велика урамљена фотографија освештања стоји одмах до улазних врата, заједно са осталим значајним клупским симболима: фотографијом тигра, клупском заставом и националним заставама. Издвајање ових разнородних симбола на посебно место у Музеју говори о њиховом значају. Они сублимирају све симболе које Обилић користи да изгради свој идентитет. То су православље, Арканова ратна прошлост и српска национална државност. Сви ти елементи извађени су из различитих парадигматских низова и постављени један до другог, чинећи један синтагматски низ у којем се успостављају метонимијске везе између православља, Обилићевог стадиона као светог простора (посвећеног и национализованог обредом освештања), председника-ратника и њихове државе.

### *Епифанија предака*

Клицање и епифанија предака, велике митске теме повезане са причом о постању, протежу се кроз целу монографију.

Веселин Чајкановић је двадесетих година прошлог века забележио једну појаву у нашој народној књижевности и „стварним описима битака“, коју је назвао *клицање предака*. „Главна значење речи клицати или кликовати доиста је вичући звати, најчешће у помоћ.“<sup>21</sup> Међутим, постоји још једна врста *клицања* — дозивања предака. Преци се позивају у великим опасностима, као што су битке и често се доживљавају као стварно присутни или реинкарнирани у неком од живих јунака.<sup>22</sup>

Преци су посебно значајни у одсудним тренуцима, баш као што се и национални пантеони активирају у ратним и кризним временима. У једној од најважнијих утакмица која ће одлучити државног шампиона — у тренуцима када је „Обилић посустао“, преци ће му притећи у помоћ: „Али, као да су се сени Којке Поповића и његових Чубураца наднеле над Врачар“.<sup>23</sup>

Музејска поставка конципирана је према хронолошком реду, од оснивања клуба до данас. Први експонат у том низу је портрет Милоша Обилића, као нека врста митског претка клуба, а затим следи фотографија оснивачког тима. Метафорична веза између Милоша Обилића и играча, која се заснива на имену и амблему клуба, претвара се у метонимијску, стварну везу. Завршавајући далеко најобимнији одељак у књизи који говори о историји клуба, аутори ће повезати претке и потомке клуба — идентификујући их са митским претком. „Када 1. августа чубурски и врачарски клуб свечано обележи свој 75. рођендан, проломиће се снажан аплауз. Његов одјек чуће се дуго и далеко у прошлост. Чуће га многе генерације, поменути и непоменути у овој монографији. Тог трена сви заједно биће радосни и поносни на свој клуб, сви ће бити ОБИЛИЋ. У томе је његова снага. Моћан и успешан, Обилић траје од 1924. до 1999, а Бог ће дати потрајаће још.“<sup>24</sup>

<sup>20</sup> Православље је, очигледно, јачи идентитетски маркер од кафане, која је сувише профана — „народска“, или пак интелектуално-сентиментална, па се тако у предговору монографији каже да је клуб званично основан у порти Светосавске цркве, док се кафана нигде не спомиње.

<sup>21</sup> Веселин Чајкановић, *Мит и религија у Срба*, СКЗ, Београд 1973, 236.

<sup>22</sup> *Исто*.

<sup>23</sup> Душко Милановић и Бранко Николић, *н. д.*, 151.

<sup>24</sup> *Исто*, 198.

За идентитет је посебно значајан континуитет имена клуба, као једне од његових најјачих симболичких одредница. Обилићеви почеци и његови преци су национални, српски. Само име клуба, име „часног српског витеза“ директно је преузето из националне традиције.<sup>25</sup> Објашњење значаја овог симбола за фудбалере Обилића даће сами аутори монографије. Тако се председник Управног одбора клуба, Миодраг Коковић, 1993. године, „на првом тренингу којим је означен почетак припрема обратио играчима: 'Ни једног тренутка немојте да заборавите да играте за клуб који се дичи именом Милоша Обилића. Сад се боримо за средину табеле, а већ у наредном првенству идемо на врх'“.<sup>26</sup> Овде су очигледно доведени у везу национална слава — коју оличава Милош Обилић и спортски успех — који значи славу клуба који носи његово име. Отуда тако снажно инсистирање аутора на континуитету клупског имена, као на светињи без које је и сам клуб немогуће замислити. Тако је Обилић у највећу опасност по сопствени идентитет дошао управо када му је после Другог светског рата име промењено у Чубурац. Ново име је изабрано на оснивачкој скупштини 6. априла 1949. у великој сали Народног универзитета „Божидар Аџија“.

Губитак имена исто је што и губитак идентитета. Ново име клуба аутори монографије и неће назвати именом, већ „псеудонимом“, јер је клуб и даље био и „увек ће бити, само једно, Обилић из 1924“.<sup>27</sup> У митском мишљењу име постаје оно што се именује, тј. прекида се метонимијска веза која постоји између њих и они се изједначавају као код логике имитативне магије. У овом случају логика симбола је следећа: име Обилића, које је у метонимијској вези са клубом, постаје метафора за национално обележје, па се тако и клуб доводи у везу са нацијом и њеним идентитетом.<sup>28</sup>

Прича о преименовању Обилића је нека врста поновљене приче о постању, али овог пута је то „лажан мит“, који покушава да промени једном стечени клупски идентитет. „Лажна“ прича је опозитна правој. Место оснивања није православно — већ комунистичко (Народни универзитет „Божидар Аџија“), а изборна атмосфера није демократска — већ ауторитарна. Ново име клуба није национално и свето — већ неутрално — географско и профано.

### *Клуб са традицијом*

Историја се заснива на временском протицању, а традиција на утврђивању правилности у непрекидном току времена. „Време је важно у процесу идентифи-

<sup>25</sup> Култ Милоша Обилића је један од најзначајнијих националних култова. Он је почетком прошлог века био поједнако значајан као и култови цара Лазара и Марка Краљевића (Ivan Čolović, *Politika simbola: ogledi o političkoj antropologiji*, Radio B92, Beograd 1997, 60–61), али је данас по својој популарности и политичкој употреби далеко испред њих. До истраживачких подухвата Илариона Руварца многи сегменти косовске легенде сматрани су „стварном историјом“ и као такви коришћени као политички аргументи. Но, и са избацивањем многих сегмената легенде из „истините историје“, њена политичка употреба није се много променила. Обилић је симбол светог ратника, али не светог у хришћанском смислу, већ светог у једној другој религији: отаџбинској.

<sup>26</sup> Душко Милановић и Бранко Николић, *н. д.*, 82.

<sup>27</sup> *Истио*, 151.

<sup>28</sup> Обилић је и 1992. године носио другачије име — звао се Обилић Копенекс, по фирми чији је власник, Миодраг Коковић, постао председник клуба. Но, ово није посебно сметало ауторима монографије. То је био део „нове традиције“ према којој су клубови носили имена фирми које су их спонзорисале, па се ново име тумачи као „поуздан знак да је на Врачару све спремно за изазове друголигашког надметања“ (Душко Милановић и Бранко Николић, *н. д.*, 80–81). Национални идентитет новим „презименом“ није био угрожен, већ допуњен и модернизован.

кације због континуитета који се, чак и само логички, захтева за прокламовање или додељивање идентитета (...) За појединца, прошлост је сећање; за колектив, прошлост је историја.“<sup>29</sup> Социјални континуитет захтева успостављање значајне прошлости, те да би један колектив имао чврсто утемељен идентитет он мора имати дугу традицију.<sup>30</sup>

Аутори монографије сматрају да „историја Обилића има огромну вредност и да је треба пажљиво неговати у континуитету“.<sup>31</sup> О томе сведочи и успостављање институције музеја који треба да сачува и прикаже Обилићеву прошлост.

Савремени успех клуба, такође, мора имати своју „традицију успеха“.<sup>32</sup> „Будуће чудо са Врачара, у ствари, није никакво чудо. Успеси овог клуба производ су постепеног, упорног, стрпљивог и квалитетног селективног процеса.“<sup>33</sup> Прелазак Обилића у Другу савезну лигу био је прилика да се резимира његова целокупна историја. „Од оснивања до почетка Другог светског рата клуб је непрестано напредовао и играо са најквалитетнијим тимовима тог доба. У ратном вихору су одржане стечене позиције, а онда су ова историјска збивања одредила другачија стремљења. И тада, још од Чубурца, знало се шта би Обилић требало да буде у фудбалу. (...) Таворење је на Чубури и Врачару стран појам, па се амбиција градила на једином исправном, спортском мотиву. Тако је Обилић, пре него што се надао, стигао тамо где је наумио, или боље рећи, где је желео да буде. (...) Уласком у другу лигу само је отворено ново поглавље саткано од самих успеха и тријумфа. Раскош грађена током седам и по деценија тек сада бљешти пуним сјајем. Почиње Обилићева шампионска епоха.“<sup>34</sup>

У овом наводу као да препознајемо правило које је Антони Смит установио за нације: „нације беху вечите, мењао се само степен њихове самосвести и активизма“.<sup>35</sup>

#### *Чудољворни помоћник као главни јунак*

О Аркановом значају говори и простор који је добио у монографији и музеју. Његове фотографије заузимају половину свих фотографија у музеју. Једина фотографија која обухвата два листа је Арканова фотографија у оделу са грбом Обилића и са пехаром државног шампиона у рукама. Фудбалери који су освојили титулу, добили су знатно мању фотографију, али на којој је присутан и њихов председник.

Све антиципације успеха, које се кроз монографију помињу, биће реализоване Аркановим доласком. Он је донео јединствену и непоновљиву чаробну формулу која је Обилићу омогућила успех. „Чаробна средства“ која је Аркан донео — то су нове „модерне вредности“.<sup>36</sup> Један део тих вредности преузет је из ратничког

<sup>29</sup> Richard Jenkins, *н. д.*, 27.

<sup>30</sup> Erik Hobsom i Terens Rejndžer (ur.), *Izmišljanje tradicije*, Biblioteka XX vek i Čigoja štampa, Beograd 2002.

<sup>31</sup> Душко Милановић и Бранко Николић, *н. д.*, 285.

<sup>32</sup> Осим традиције успешних игара, Обилић има још неколико успешних традиција: председничку (чији ће врхунац бити Аркан), тренерску и омладинску, али су оне мање значајне за изградњу Обилићевог идентитета.

<sup>33</sup> Душко Милановић и Бранко Николић, *н. д.*, 87.

<sup>34</sup> *Истио*, 76–77.

<sup>35</sup> Anthony Smith, *н. д.*, 74.

<sup>36</sup> Но, има и других профанијих тајни успеха које се крију међу „националним благом“. На оптужбе новинара да су фудбалери Обилића допинговани, Аркан је одговорио: „Често ме питају који рецепт користим за снагу и борбеност. Ништа нарочито: играчи једу лук и сланину четири сата пре по-



дискурса, а део из језика савременог бизниса, који се умногоме доживљава као оживљавање традиционалних вредности породице. Идеал модерног фудбала, како га виде аутори монографије, јесте тим са снажним осећајем за заједништво, без појединачних звезда. Аркан је „руководио једноставно, тражио је да свако зна и обавља свој део посла, чиме је остварио чврсто јединство, неопходно за укупан рационалан и прогресиван рад“.<sup>37</sup> Тиме је „нови Обилић“ — заиста нов. Његови идеали одступају од идеала који је за наш фудбал везиван осамдесетих година. Према истраживањима Ивана Чоловића,<sup>38</sup> воља, рад и дисциплина се приписују туђем, пре свега, немачком фудбалском менталитету, а квалитет, таленат и машта — нашем. У том смислу се нови фудбалски идеали, које је донео Аркан, издвајају од главног тока приче о идентитету „наше игре“. То се може разумети као опозиција модерност — конзервативност, у којој модерност тријумфује над традиционализмом осталих наших клубова којима се Обилић супротставља, а којима је и сам некада био сличан. Игра Обилића традиционално је била „лепшава, ефикасна и технички убедљива“. Нова игра, коју су „без предаха демонстрирали“ „момци са Врачара“, јесте „савршенство једноставне и рационалне игре и максимално заједништво на терену, доказујући из победе у победу како се до подвига најпре стиже уколико се индивидуалне вредности дисциплиновано и несебично ставе у функцију колектива и модерног схватања фудбала“.<sup>39</sup>

„Професионализам“ је најважнија одлика модерности неопходна за успех. „Рођени оптимист који је у ходу и са импресивних 9,50 завршио, у међувремену, и Високу тренерску школу у Новом Саду, схватио је да филозофију великог клуба може и мора да гради на светским и европским позитивним примерима и да успут купи све што је вредно пажње у пракси Црвене Звезде и Партизана. Објашњавајући феномен Обилић, у размишљањима најпре полазим од организације клуба коју је Жељко Ражнатовић, по узору на Силвија Берлусконија из Милана или Луиса Нуњеса из Барселоне, довео до перфекције. Без обзира да ли се налазио у улози председника, саветника, или на позицији власника клуба, Жељко Ражнатовић је у свим секторима врачарских витезова наметнуо одговоран и ангажован, рекао бих чак, спартански рад са фундаменталним карактеристикама високог професионалног односа.“<sup>40</sup> Говор о фудбалу као о рату је опште место приказа фудбала у медијима, и не само нашим. Међутим, овде је ратни дискурс део специјалне стратегије идентитета повезане са Арканом и модерношћу. Ратни дискурс је јасно уочљив још од наслова поглавља у којем се описује Арканов долазак у клуб и где се он јасно означава као командант („Под Аркановом командом“). Аркан „захтева титулу“, а његове „команде“ „остају на снази док се не испуне“. „Он се доследно и потпуно посветио фудбалу и клубу, као његов војник на мртвој стражи који поседује урођену моћ, способност и рафинирани осећај да влада атмосфером, да младе људе, асове и оне који ће то постати, контролише и усмерава једноставним, али увек добронамерним саветима који делују уверљиво и духовно лековито. Понекада хоће и да загрми. Тада је звук листа који пада на ветру тиши од мука који влада у

четка сваке утакмице“ (Душко Милановић и Бранко Николић, *н. д.*, 133). Национална кухиња је очигледно нека врста чаробног напитка: ко једе српску храну тај сигурно побеђује.

<sup>37</sup> *Истио*, 177.

<sup>38</sup> Ivan Čolović, *Divlja književnost...*

<sup>39</sup> Душко Милановић и Бранко Николић, *н. д.*, 14.

<sup>40</sup> *Истио*, 112.

свлачионици. Све у интересу тих младића којима је савршено јасно да се поштем радом и потоцима зноја стичу афирмација и углед.“<sup>41</sup>

Аркан није класичан тип спортског хероја и не може се сврстати ни у једну од категорија *сјорџских хероја*, које издваја Ванде Берг,<sup>42</sup> а од којих сваки изражава неки скуп актуелних културних вредности. Жељко Ражнатовић се као менаџер Обилића потпуно трансформисао из своје национално-ратничке и мафијашке прошлости приказујући се као успешан пословни човек. Његов у рату доказани спартански дух једини је остатак његове прошлости, али сада употребљен у свим другу сврху.

#### *Ми, други и њихови помагачи*

Идентитет није есенцијална, једном дата категорија. „Садржај“ једног идентитета мења се и прилагођава у интеракцији са другима.<sup>43</sup> Џенкинс сматра да слично важи и за колективне идентитете.<sup>44</sup> Тако је Фредерик Барт још 1969. године антиципирајући, како је сам касније написао у предговору једном скорашњем издању *The Anthropology of Ethnicity: Ethnic Groups and Boundaries* — савремену постструктуралистичку антрополошку мисао, установио да етнички идентитет може носити поднаслов: „социјална организација културних разлика“.<sup>45</sup> То значи да су групни идентитети, иако не потпуно произвољни, ипак флуидни и да се најјасније формирају на границама између група.

Да би потврдио свој српски, допуњени и модернизовани идентитет клуба, који му гарантује традиција, Обилић ће морати да победи и друге клубове који на ту врсту идентитета претендују. То су велики клубови, представљени као носиоци неке врсте лажне традиције — којима то треба и показати, а према којима је Обилић од почетка у опозицији, која ће касније постати опозиција Обилић : Црвена звезда.<sup>46</sup>

Обилићева победа над Звездом је завештање предака. „Многе генерације деценијама су тежиле да, као и оснивачка, буду у прилици да се огледају са својим узорима.“<sup>47</sup> А када у клуб дође Аркан сукоб са Звездом постаће „прави рат“. Утакмица која је одлучила тај „велики рат“ „била је налик на бој средњовековних витезова“.<sup>48</sup> „Најрадоснији је, наравно, био председник Ражнатовић. Дочекао је да његови витезови на колена баце Звезду, клуб за који је навијао целог живота. То трептање срца могу да осете само они који Звезди припадају као Аркан, а који попут њега, још ви-

<sup>41</sup> *Истио*, 13.

На овом месту препознајемо „парадокс о заштитнику“, који је Чоловић уочио у вези са јунацима нашег подземља (Ivan Čolović, *Bordel ratnika...*). Савремени, као и традиционални народни хероји, истовремено су сурови и праведни, као нека врста митских јунака у које спадају и покојници и легендарни преци (*истио*). Аркан се од њих ипак разликује. Он се не бори у (симболичком) подземном свету као јунаци „нашег подземља“ у које спада Љуба Земунац, већ у некој врсти „горњег света“ који је значајнији и од саме фудбалске игре.

<sup>42</sup> Leach Vande Berg, *н. д.*, 142.

<sup>43</sup> Vivijen Ber, *н. д.*, 50.

<sup>44</sup> Richard Jenkins, *н. д.*

<sup>45</sup> *Истио*.

<sup>46</sup> Партизан, други велики противник, није никада био довољно значајан „други“ да би Обилић свој идентитет морао да гради према њему, па ни утакмице које су играла ова два тима нису добиле значајнији простор у монографији.

<sup>47</sup> Душко Милановић и Бранко Николић, *н. д.*, 142.

<sup>48</sup> *Истио*, 142.

ше воле своје, у овом случају, Обилић. “<sup>49</sup> Јасно је да је за неког ко „припада Звезди“ било важно да пронађе сопствени идентитет управо у односу на њу.

Вредност сопственог националног идентитета Обилић је показао стављајући националне интересе изнад локалних. Тако Обилић чини „гест фер-плеја, који се ретко виђа у историји фудбала“: своје место у Купу УЕФА уступа Партизану. „Стојан Новаковић је то овако образложио у Спорту: ’Имајући у виду све, почев од тога да смо под санкцијама, да је у питању *интерес нашег народа* (подвукла ауторка), да Партизан има армију навијача као и то да је две године заредом шампион, а није могао у Европу — донели смо одлуку да без икаквог размишљања уступимо место црно-белима. Волим свој Обилић али сам Југословен, волим и Партизан и у овом тренутку *за нашу земљу* (подвукла ауторка) је боље да се тим из Хумске појави на интернационалној сцени.“<sup>50</sup> С друге стране, Црвена звезда је одбила да Обилићу уступи свој стадион за сусрет са Атлетиком. На симболичном плану то би значило довести у везу највећи национални стадион, који је у метонимијској вези са највећим клубом — Црвеном звездом, у исту такву везу са Обилићем, што није могуће, јер национални клуб и национални стадион припадају једно другом. С обзиром на то да се ради о међународној утакмици, такав чин од стране Црвене звезде био би патриотски, а одбијање „помоћи Обилићу“, у тако „важном тренутку по нацију“, равно је издаји националних интереса.

Тако је Обилић показао да у фудбалу није Звезда једна од најважнијих одредница српског идентитета, као што је то сматрао Петар Џаџић,<sup>51</sup> већ да има и других, „српских“ клубова који оличавају нове националне вредности, а чији је најзначајнији представник ФК Обилић.

У ставу Обилића према Западу препознајемо две стране истог мита о Европи, присутне у нашој савременој култури. Европа са доживљава и као „трули Запад“ и као извориште аутентичне светске цивилизације, квалитативно другачије од свих других култура на свету, које и нису праве „културе“ — више „некултуре“ и „нецивилизације“.<sup>52</sup> Тако се западна Европа, између осталог, сматра „гробницом“ правих и племенитих спортских вредности. Представници западне Европе мрзе фудбалере Обилића зато што су Срби, а посебно неосновано не воле њиховог председника. „У западним медијима је вођена непримерена кампања против председника Обилића и то поводом ствари које немају никакве везе са спортом, а камоли са клупском организацијом и оним што су играчи изборили на терену. Вршио се страховит политички притисак, све да се Обилић и његов успех дискредитују и омаловаже. Уосталом, био је то мали део онога што је рађено целој нашој држави на знатно озбиљнијем нивоу од фудбала.“<sup>53</sup>

С друге стране, појам модерности повезује се са западним културним вредностима и високо се вреднује. Модерност — коју означава „приватизација“ — сматра се неопходном за високи фудбал који Обилић намерава да игра и „поузданим знаком спремности“ за учешће у највишем рангу такмичења. Међутим, модерност Обилића је задржала неке битне одлике аматеризма, које се сматрају јединим аутентичним спортским вредностима, а које су западни клубови доласком модерности заборавили. То ће постати видно када се Обилић састане са фудбалерима Бајерна, који

<sup>49</sup> *Истио*, 119–120.

<sup>50</sup> *Истио*, 103.

<sup>51</sup> Ivan Čolović, *Politika simbola...*, 256.

<sup>52</sup> *Истио*.

<sup>53</sup> Душко Милановић и Бранко Николић, *н. д.*, 164.

су „спорт заменили политиком“ и тако издали његове „аутентичне вредности“, чији су једини баштеници остали наши клубови — у овом случају ФК Обилић.<sup>54</sup>

За разлику од Бајерна, у Шпанији „су се сви према Обилићу односили са поштовањем“. За разлику од Немаца, Шпанци су исправно идентификовали Обилић и национални фудбал за који аутори монографије претпостављају да је веома цењен у иностранству и пружили му „дужно поштовање“. Посебну пажњу наши домаћини пружили су „контраверзном власнику и председнику Атлетика, Хезусу Хилу“,<sup>55</sup> који је у Београду имао „посебан третман“. Оваква карактеризација страних менаџера и тренера део је новинског жанра преузетог из тривијалне прозе која детективском егзотиком и тајанственошћу обавија своје јунаке.<sup>56</sup> Истраживање које је на новинским чланцима осамдесетих година спровео Чоловић,<sup>57</sup> показује да „само странци могу да живе и играју фудбал у двосмисленом, фасцинантном и застрашујућем свету новца, великих послова, богатих газда, телохранитеља, вила и базена...“. Ситуација је крајем деведесетих година, очигледно, промењена. Модерност, коју је Аркан донео у Обилић, приближила је „наш фудбал“ свету страног бизниса, који је — по речима аутора монографије — неопходан за високе резултате. Тај свет гламура и новца, постао је део наше популарне турбо-фолк културе деведесетих година, коју Милена Драгићевић-Шешић назива „кич патриотизмом“.<sup>58</sup> Означитељ је остао исти: савремени бизнис, али означено је промењено и премештено са страног фудбала (у овом конкретном случају на Обилић) додајући му још једну парадигматску везу: модерност. Тако из парадигматског низа: *савремени бизнис — модерност — Аркан — Обилић* добијамо метонимијски низ са истим члановима.

#### *Испуњење завета: постмодерна модерност*

Коначан успех Обилић је постигао у утакмици са Пролетером.<sup>59</sup> Обилић тада доживљава коначну трансформацију којом се издиже изнад домаћих клубова са којима се до тада борио за сопствени идентитет и изједначава се са најбољим страним клубовима. „Тог тренутка родио се српски Ајакс са Врачара. Обилић је шампион.“<sup>60</sup> Обилић је постао „Европски Обилић“, доживевши и спољашњу трансформацију: нове дресове — као симболе новог, успешног клуба — који ће први пут у домаћем првенству обући у сусрету са својим највећим противником — Црвеном звездом. После те утакмице Обилић је доживео још једну промену: Аркан је место председника уступио својој супрузи.

Мајка Обилића, она која ће „водити Обилић по Европи“, јесте Светлана Ражнатовић, „естрадна дива и харизматична личност“ која се „одлично снашла у овој улози“.<sup>61</sup> Цеца је двоструко везана за идентитет Обилића: као мајка и супруга је део

<sup>54</sup> Сусрети са страним тимовима представљени су у уобичајеном фудбалском, ратном дискурсу. Сусрети са Бајерном названи су „операција Лауфер“, а сусрети са Атлетиком, „операција Кастањета“.

<sup>55</sup> *Исти*, 178.

<sup>56</sup> Ivan Čolović, *Divlja književnost...*

<sup>57</sup> *Исти*, 220.

<sup>58</sup> Milena Dragičević-Šešić, *Neofolk kultura. Publika i njene zvezde*, Izdavačka knjižnica Zorana Stanojevića, Novi Sad 1994, 183.

<sup>59</sup> Освајање шампионске титуле описано је као дословно испуњење завета предака који су са неба дали свој благослов. „Јукша (фудбалер који је постигао победнички гол, прим. аут.) је високо подигао руке. Потрчао је ка десној корнер заставици и погледао ка небу. Као да су предатни небеско плави са Чубуре тамо прослављали овај гол, најдражи у каријери овог као мрав вредног фудбалера“ (Душко Милановић и Бранко Николић, *н. д.*, 158).

<sup>60</sup> Душко Милановић и Бранко Николић, *н. д.*, 195.

<sup>61</sup> *Исти*, 208.

традиционалних вредности, а као „способна жена“ која „није само лутка у излогу“, део је модерности коју је клубу донео Аркан. Спајајући традиционалне и модерне представе о жени, Цеца ће се на прослави Обилићеве шампионске титуле појавити у веома поодмаклој трудноћи у гламурозној црној краткој хаљини. „Сама чињеница да је једна дама на челу фудбалског клуба, незабележена у аналима врхунског светског фудбала, отелотворење је Обилићеве посебности. То је доказ његових широких стремљења у предстојећем периоду.“ Цецин значај као представнице клуба прелази домаће оквири и показује пут модерности, онај којим треба да крену и други фудбалски клубови. „Био је то историјски тренутак светског фудбала, јер први пут од када је ове игре, на једној званичној утакмици европског куп такмичења, на клупи мушке екипе, у улози службеног лица, седела је једна жена.“<sup>62</sup>

О Цецином значају за Обилић говори и пропагандни материјал који презентује управа клуба, а на којем се налази само Цецин лик. На њему је она приказана у познатом гламурозном, сексипилном издању, као и на издањима својих албума и на великим билбордима који су били постављени по Београду („Цеца 2000“). Деведесетих година она је свакако била најзначајнија личност наше турбо-фолк културе или популистичког културног модела, како га назива Милена Драгићеве-вић-Шешић, а који је у то време постао и доминантан културни модел.<sup>63</sup>

Део пропагандног материјала којим сам ја располагала настао је после Арканове смрти (монографија и музеј настали су док је Аркан био жив). Можда ћемо, пратећи промене које доживљава Обилић, видети каквим ће симболичким корпусом и идеалима наша популарна култура убудуће располагати.

### Закључак

Проучаваоци западноевропске савремене културе углавном се слажу да су многе западноевропске државе у последње две деценије почеле да губе одлике „националних држава“ карактеристичних за деветнаести и прву половину двадесетог века, те да је зато повећана потреба ових држава за јавним конструисањем „семиотички богате националне културе“.<sup>64</sup> Код нас се пред крај прошлог миленијума догодила сасвим другачија политичка ситуација: националне државе у процвату мобилисале су разне националне митове за подршку својој политици. Тако је и спорт, као значајан део савременог друштва — набијен симболичким значењима, попримио националне и друге карактеристике доминантне културе. Аркан је, успостављајући до сада најјаснији синтагматски низ између једног спортског клуба и нације, успео да од Обилића направи најсрпскији од свих срболиких клубова на нашој спортској и на политичкој сцени. Ако је спорт заиста одраз друштва које га ствара, онда је Обилић одраз Србије, оно што је Србија крајем деведесетих година прошлог века била или оно што је требало да буде.<sup>65</sup>

<sup>62</sup> Исто, 179.

<sup>63</sup> Milena Dragičević-Šešić, *н. д.*

<sup>64</sup> David Rowe, Jim McKay and Toby Miller, *н. д.*, 120.

<sup>65</sup> С обзиром да сав анализирани материјал обухвата званичне презентације клуба, употребљена анализа дискурса је у ствари деконструкција званичне клупске идеологије и као таква одражава ставове клупског руководства које је одобрило или учествовало у изradi свег материјала којим сам ја располагала. Ти ставови се могу мање или више поклапати са ставовима чланова клуба као групе или пак Обилићевих навијача.

Ово није усамљен пример у таквој политици идентитета. Фудбалски клубови утркују се у томе који од њих ће понети титулу националног тима. У то име конструишу се клупске традиције и формирају се клупске вредности. Обилић има у томе старе и нове ривале.

Marina SIMIĆ

## IDENTITY CONSTRUCTION OF A FOOTBALL CLUB ON THE EXAMPLE OF FC OBILIĆ

*Key words:* social constructivism, national identity, football, FC Obilić

In this paper I show identity construction of FC Obilić, Belgrade. Material for the research is collected in the first half of the 2002 and it is consisted of the monograph published for the club's 75<sup>th</sup> anniversary, club advertisement materials (T-shirts and calendars) and the club's museum. Discourse analyse used in the paper is the combination of the Foucaultian understanding of discourse and more "practical" use of the term used in linguistics and constructivistic psychology. Analysis is supplemented by Leach's analyses of symbols' logic usual in our ethnology.

Taking into consideration that analysed materials are official representing materials of the club, discourse analyse used in the paper show club's official ideology that could vary from that of the players of team's supporters. Analyses shows that dominant discourse on which Obilić based its identity is combination of national ideology (very much based on the ideas of Orthodox Christianity and national heroism) and ideas of modernity formed in the selective use of "western values". Basic identity connection established in the materials I used is between Serbianhood, Obilić (and football more generally, Arkan and modernity).

Иван ЂОРЂЕВИЋ  
Београд

УДК 394.49:78.067.26(497.11) „2004“  
Оригинални научни рад

## УЛИЧНА ПРОСЛАВА НОВЕ ГОДИНЕ У БЕОГРАДУ

Улична прослава Нове године представља вишеслојан феномен чија се социокултурна значења могу читати кроз различите контексте — од политичког, преко економског, до аспекта ритуализације као матрице функционисања догађаја. У раду је анализиран дочек 2004. године у Београду, који је организован у виду музичког спектакла на централним градским улицама. Аутор разматра превасходно политички аспект догађаја, повезујући ову прославу са сличним скуповима политичког карактера — одржаваним током деведесетих година прошлог века. Посебан нагласак стављен је на питање конструкције идентитета, односно начина на који учешће у прослави имплицира преузимање одређених идентитетских пракси.

*Кључне речи:* улични дочек Нове године, музички спектакл, политика, конструкција идентитета, ритуализација, политички идентитет, флукутирајући насупрот фиксираном идентитету.

Улична прослава Нове године, одржана у Београду у ноћи између 31. децембра 2003. и 1. јануара 2004. године, представља вишеслојан феномен чија се социокултурна значења могу читати кроз различите контексте — од политичког, преко економског, до аспекта ритуализације као матрице функционисања догађаја.

Догађаји оваквог типа представљају релативно нову „традицију“ у Србији, установљену средином деведесетих година прошлог века. Основно обележје масовних дочека Нове године у том периоду било је превасходно слање политичких порука, усмерених ка борби против владе тадашњег председника Републике — Слободана Милошевића.

Након промена политичког система у октобру 2000. године, уличне прославе Нове године нису имале велики значај, да би се пред нову 2004. годину пракса слава на отвореном поново актуелизовала.

Циљ овог рада је указивање на неке карактеристике уличне прославе Нове године, са нарочитим освртом на политички аспект догађаја. Такође, занима ме и питање конструкције идентитета појединаца-учесника у догађају, односно начина на који учешће у прослави имплицира преузимање одређених идентитетских пракси.

Анализа се заснива на грађи прикупљеној током самог дочека Нове године на улицама Београда, као и на медијској презентацији тог догађаја.

### На улицама

Дочек 2004. године на улицама Београда организован је од стране градске владе, под именом *Ноћ за будућност*. Прослава је од стране продуцента била замишљена као музичко дешавање на четири локације у центру града, на потезу од Трга Славија, преко улице Краља Милана, до Трга Републике. Уз то, планирана је и традиционална манифестација *Улица отвореног срца*, која је за 31. децембар у поподневним часовима предвиђала уметнички програм намењен деци и одраслима. Музички програм организован је кроз четири целине, односно четири бине — распоређене на следећи начин: на Славији се налазила бина на којој је предвиђено емитовање електронске музике (DJ stage), на простору између градске скупштине и Старог двора била је лоцирана бина на којој се пуштала тзв. world music (ethno stage), на Теразијама је била постављена бина резервисана за рок музику (rock stage), док се на Тргу Републике налазила највећа бина на којој су наступали најатрактивнији музичари (Evropa stage). Мапа догађаја може се видети на слици 1.



DJ stage



Evropa stage



World stage



Улица отвореног срца



Rock stage

Слика 1



Свака од ових локација била је означена одређеном бојом, и то на тај начин да су прве три заједно твориле облик српске заставе (црвена, плава и бела), док је четврта била представљена знамењем Европске Уније (жуте звезде на плавој подлози). Замисао организатора била је да „на потезу од Славије до Трга Републике буде формиран својеврсни 'пут' који води посетиоце кроз музичко наслеђе, садашњост и будућност Србије“.<sup>1</sup>

У медијској презентацији најаве дочека Нове године на улицама Београда доминира једна реч — спектакл. „Грандиозно у 2004.“, „Дочек за милион људи“ или „Спектакл у светском стилу“<sup>2</sup> — неки су од наслова помоћу којих је штампа покушала да дочара величину догађаја. Општа оцена била је да се Београду „смеши најграндиознији, најлуђи, најспектакуларнији дочек Нове године икада виђен у метрополи“.<sup>3</sup> Текстови у дневним новинама, након одигравања догађаја, били су у духу у коме је он и најављиван. Тако репортери „Вечерњих новости“ бележе да „ни најстарији Београђани не памте да је престоничким улицама за 'најлуђу ноћ' продефиловало толико света. Више од сто хиљада душа сјатило се у центар града... уз незапамћени музички спектакл, четири бине распоређене од Славије до Трга Републике, незаобилазну и обилату пиротехнику крунисану грандиозним поноћним ватрометом, Београд је упловио у ново лето“.<sup>4</sup> И остали медији пишу слично, карактеришући догађај као „велику музичку фешту која је трајала до зоре“.<sup>5</sup>

Организација простора на београдским улицама током дочека 2004. године, где је читав градски центар у распону од једног и по километра претворен у музичку бину, представља *par excellence* хипертрофизацију догађаја. Уз то, визуелни ефекти окићених и снажно осветљених улица, уз петоминутни ватромет који је организован у поноћ, доприносе утиску о дешавању чија грандиозност фасцинира на агресиван начин.

Сам догађај је организован од стране градске владе, коју чине представници политичке елите, из редова партија које промовишу тзв. „европске вредности“.

Експлицитна намера организатора дочека 2004. године исказана је симболиком саме прославе, али и писаним и вербалним објашњавањем поруке коју би овај скуп требало да пошаље. На званичној Интернет презентацији прославе дочека 2004. године на следећи начин је исказана основна порука:

*Србија граби ка Европи.*

*Када се ради.*

*Када се искрено жели.*

*Када се има визија.*

*Конципирајући догађај на овакав начин, градска влада је желела да се и у сегменту организације дочека Нове године приближимо Европи, да наш Београд буде раме уз раме са великим метрополама. На потезу од Славије до Трга Републике биће формиран својеврсни „пут“ који води посетиоце кроз музичко наслеђе, садашњост и будућност Србије... Заједно са Вама ћемо најбоље дочек какав до сада није виђен. Београд и Србија то заслужују. Последња ноћ 2003. године је НОЋ ЗА БУДУЋНОСТ.<sup>6</sup>*

<sup>1</sup> Званична Интернет презентација дочека нове 2004. године на адреси [www.novagodina.net](http://www.novagodina.net).

<sup>2</sup> Дневни листови Курир, Вечерње новости и Блиц, 12. децембар 2003.

<sup>3</sup> Дневни лист Експрес, 12. децембар 2003.

<sup>4</sup> Вечерње новости, 2. јануар 2004.

<sup>5</sup> Глас јавности, 3. јануар 2004.

<sup>6</sup> Званична Интернет презентација дочека нове 2004. године на адреси [www.novagodina.net](http://www.novagodina.net).

Порука организатора је очигледна — организација спектакла сличног ономе у другим већим градовима (западне) Европе, како би се Београд симболички приближио другим метрополама. Истовремено, пропaгирају се вредности које се у Србији перципирају као европске — рад, жеља и визија, помоћу којих би земља требало да се прикључи толико жељеним европским интеграцијама. Истовремено, организатор те вредности не жели да намеће, већ афирмише и националне квалитете, симболички их означавајући бојама српске заставе на три бине. Ипак, организација простора („пут ка Европи“) говори да исходиште пута нема алтернативу, односно да Европа (Трг Републике) представља центар коме се тежи. Може се, дакле, рећи да је експлицитан циљ читавог догађаја — симболичка интеграција друштва у Европу.

С друге стране, легитимитет организатора скупа, између осталог, заснован је на традицији организације уличних окупљања, усмерених ка борби против владе Слободана Милошевића, током деведесетих година прошлог века. Заправо, први велики организован дочек Нове године на централним београдским улицама догодио се у време тромесечних грађанских и студентских протеста 1996. и 1997. године. Организатори скупа били су лидери тадашњих опозиционих политичких партија, који су након промене власти у октобру 2000. године преузели власт. Том приликом се на улицама Београда окупило, према проценама, више од двеста хиљада људи, с једне стране — прослављајући Нову годину, али и изражавајући подршку политичким захтевима организатора. Концепт је такође подразумевао музичко дешавање, али комбиновано са политичким говорима тадашњих опозиционих лидера и јавних личности. Оно што се може означити као веома битна карактеристика скупа — уприличеног на улицама поводом дочека 1997. године — јесте својеврстан политички консензус учесника, оличен у јасно профилисаном антирежимском ставу, али и у дељењу заједничких вредности које бисмо могли условно означити као демократске и европске.

Спектакуларни дочек 2004. године заправо представља реминисценцију на тај први велики, новогодишњи, антирежимски скуп. Користећи традиционализацију као један од принципа ритуалне естетизације,<sup>7</sup> организатори скупа покушали су да прославу новог 2004. лета установе као симболички механизам за потврђивање вредности и тековина уличних догађања из деведесетих година прошлог века. Под принципом традиционализације подразумева се употреба симболике која одаје утисак да се ради о провереном, прихваћеном, дуговечном склопу. У суштини, садржина може бити и сасвим нова, али се „она заодева у рухо у којем изгледа да је већ одавно жива.“<sup>8</sup> У овом случају су се мотив за организацију скупа и позиција самих организатора веома променили, али је симболички континуум вредности остао исти. Дочек 2004. године заправо је требало да послужи као етаблирање оних друштвених вредности које представљају тековину политичке борбе организатора, оличених управо у протестним окупљањима на улицама, укључујући и прославе Нове године. Много више елемената спектакла, као и одсуство видљивог политичког контекста, заправо говори о настојању да се те вредности сада означе као општеприхваћене и неупитне.

Истовремено, улична прослава Нове године у себи садржи и моменат симболичког освајања простора, такође проистекао из традиције масовних политичких окупљања. Наиме, у српском политичком дискурсу је деведесетих година посто-

<sup>7</sup> Јелена Ђорђевић, *Политичке свейковине и ритуали*, Београд 1997, 173.

<sup>8</sup> Исто, 174.

јао веома изражен опозициони однос између простора који је, условно речено, био повезан са режимом и простора на који су право полагале снаге које су му се супротстављале.<sup>9</sup> Тако је још на првом великом антирежимском протесту 1991. године успостављена опозиција између простора на Ушћу (где су биле окупљене присталице тадашњег председника Србије, Слободана Милошевића) и Трга Републике (на коме су се налазиле присталице опозиционих партија). У политичком говору је тада установљено алтернативно име за централни градски Трг Републике, који је постао Трг Слободе, прво „ослобођено“ подручје којим је суверено владала опозиција. Посматрано из контекста 2004. године, улична прослава на овом тргу има симболично значење поновног освајања простора и успостављања вредности „тешко стечене слободе“. Симболична трансформација Трга Републике (Слободе) у Европу заправо приказује континуум вредности које су некада установљене на том простору. Дакле, порука би могла да гласи: Слободу смо освојили и ослобођени идемо у Европу.

Музички спектакл, како би се овај скуп могао окарактерисати, такође се може ишчитавати двојако. С једне стране, уличне прославе — на којима доминантно место заузимају концертна извођења — представљају уобичајен модел широм света, те као такав можемо прихватити и београдски дочек Нове године. С друге стране, музика и музички догађаји у Србији деведесетих година заузимају специфично место у мапирању политичких дешавања. Наиме, од почетка распада СФРЈ музичари су као значајни носиоци друштвеног угледа — покушавали организацијом концерата да пошаљу јасну политичку поруку која је захтевала мировно решење југословенске кризе. Тако је почетком деведесетих година група музичара, окупљених око пројекта „Мир, брате, мир“, организовала концерт на београдском Тргу Републике, који се претворио у несумњиво политички догађај, праћен бацањем сузавца на учеснике од стране припадника десничарских, „патриотских“ партија. Политички ангажман музичара кулминирао је и током кампање за излазак на изборе, одржане у септембру 2000. године, када су током неколико месеци најпознатије музичке групе из Србије држале концерте у великом броју места у земљи. Политичка порука коју су ови бендови слали била је потпуно експлицитна — позивала је грађане да изађу на изборе и гласају против тадашњег председника СРЈ, Слободана Милошевића.

Музичка дешавања у том смислу изгубила су не само аспект „непрофитабилне делатности чији ритуални кодекси успостављају правила између уживања и зараде“,<sup>10</sup> већ и функцију чистог стицања економског профита. Ради се, заправо, о употреби музичког догађаја за продукцију политичког профита и промоцију одређеног идеолошког става.

У том контексту може се размишљати о музичком спектаклу који је организован на дочеку Нове године у Београду. Он, са економске тачке гледишта, није послужио да омогући профит градској влади као организатору догађања. С друге стране, комплетна логистичка организација подразумевала је опсежне радове за припрему концерата. Чињеница да су на простору од Славије до Трга Републике биле постављене четири бине, и да су све четири биле одлично технички опремљене, говори о великој количини средстава која су уложена и која су, без обзира на то

<sup>9</sup> Miroslava Lukić-Krstanović, *Mass Gatherings seen as Political and Cultural Events: Social Dramas and Spectacles*, Гласник Етнографског института САНУ L-LI, Београд 2003, 25.

<sup>10</sup> Мирослава Лукић-Крстановић, *Спектакл и друштво. Проучавање музичких манифестација у Србији*, Зборник „Традиционално и савремено у култури Срба“, Етнографски институт САНУ, Посебна издања 49, Београд 2003, 224.

што профит није био циљ, омогућила велики обрт капитала. С тачке гледишта музичара, овога пута реч је била о искључиво профитабилној делатности — у опису њиховог ангажмана није било захтева за промовисањем било каквог политичког става. Међутим, узевши у обзир традицију политичког читања музичких манифестација у Србији, може се закључити да је само постојање концерта на улици послужило остваривању политичког профита за припаднике градских власти, и то — како кроз позивање на прошлост, тако и кроз механизме ритуализације.

### Конструкција идентитета

Разматрајући овај, превасходно политички аспект дочека Нове године, поставља се, међутим, веома важно питање: на који начин учешће у њему утиче на конструкцију идентитета колектива и појединца.

Наиме, стратегија сваког масовног догађаја — који у себи има елементе политичког — може се препознати у есенцијалистичком концепту идентитета.<sup>11</sup> То подразумева, пре свега, настојање да се идентитет фиксира, постави у одређену тачку која појединца јасно одређује у односу на алтернативе, и то кроз различите праксе репрезентације.

Настојање организатора на фиксацији идентитета учесника може се у овом случају читати на више нивоа. На најширем, може се говорити о томе да је реч о покушају ре-конструкције онога што бих се усудио да назовем српским националним питањем, односно питањем националног идентитета Срба. Наиме, током деведесетих година овај термин, веома флуидног значења, представљао је кључни елемент разликовања два политичка концепта: „патриотских снага“, предвођених Слободаном Милошевићем, и „демократске опозиције“. У политичком дискурсу је овај први означен као „агресивно националистички“, док је другом придаван епитет „проевропског и грађанског“ модела. Односи моћи су се променили освајањем власти 2000. године и, да се изразим фукоовским терминима, националистички дискурс је званично замењен демократско-европским. Ипак, политичка пракса, односно избори на којима су екстремно десничарске партије освајале све више гласова, показали су да званична промена идеологије није разрешила веома комплексно питање српског националног идентитета, који је доспео у озбиљну кризу током деведесетих година.<sup>12</sup> У овом случају стратегија симболичног означавања, путем кога је спојена српска тробојка са заставом Европске Уније, има намеру да промовише управо овај „нови“ концепт националног идентитета, који би требало да преговара између етничке припадности и ширег, европског контекста. Настоји се, заправо, да се путем симболичке праксе установи „нова историја“, она која пледира да буде једина истинита. На тај начин се у српски идентитет учитава европска компонента, оживљавајући периоде историје у којима је Србија била „равноправан партнер“ Европи и бришући одређене компоненте националног мита, попут оног о Косову, читав период комунистичке владавине и, наравно, период вршења власти претходника — „националиста“.

Контекст о коме је реч, поред овог ширег, има и локално-политички значај. Наиме, сукоб између два политичка концепта, о којима је малопре било речи, у ве-

<sup>11</sup> Kathryn Woodward, *Concepts of identity and difference*, in: Kathryn Woodward (ed.), *Identity and Difference. Culture, Media and Identities*, SAGE, London 1997, 13.

<sup>12</sup> То је кулминирало на изборима за председника Србије, крајем 2003. године, када је кандидат Српске радикалне странке — Томислав Николић освојио највећи број гласова.

ликој мери одређује идентитет појединца. Током деведесетих година питање политичког идентитета представљало је кључни моменат одређивања свачије идентитетске праксе и у односу на њега су се у великој мери успостављали међуљудски односи. Припадност овој или оној политичкој опцији одређивала је у великој мери статус појединца, друштвене кругове у којима се креће, музику коју слуша... Бити „за Слобу“ и слушати „Дарквуд даб“ биле су две ствари које се међусобно искључују, односно — елементи идентитета који нису могли да међусобно преговарају. Чак се може рећи да је питање политичког идентитета заправо транспоновано на много шири план, те да се могло говорити о културном идентитету. Таква пракса међусобног искључивања, иако у мањој мери, на снази је и данас.

Учешће у дочеку 2004. године на београдским улицама представљало је заправо прећутно прихватање „демократске“ политичке опције и одбацивање вредности „националистичког“ дискурса, али и у локално-политичком контексту. Наиме, ово читање се пре свега односи на чињеницу да заступање једног или другог политичког става имплицира и припадност одређеним политичким партијама. При томе, чињеница да су балони којима је била окићена главна бина на Тргу Републике били жуте и плаве боје, што поред знамења ЕУ представља и боје заставе водеће странке у градској влади, указује на још један симболички механизам презентације одређене политичке опције.

Поставља се, међутим, питање механизма помоћу кога се врши продукција ових значења. Наиме, тешко је претпоставити да би се сто хиљада људи окупило на улицама града да промовише „европске“ вредности или подржи одређену политичку партију. За разлику од дочека 1997. године, током антирежимских протеста, када су учесници експлицитно, путем парола и транспарената исказивали свој политички идентитет, тај моменат је овога пута у потпуности изостао и чак није био ни на који начин захтеван од стране организатора. Овде се ради о једном много софистициранијем методу фиксирања идентитета — путем интерпелације субјеката у одређену идеологију.<sup>13</sup> Наиме, велика разлика између позиције организатора 1997. и 2004. године јесте у чињеници да су се односи моћи променили и да они други сада држе у рукама продукцију знања.<sup>14</sup> Наиме, веома је важно приметити да опозиција „европско-грађанско“ : „националистичко“, како је прокламована у политичком дискурсу, не може бити сведена на прост однос дихотомије, већ да свака од њих поседује одређену „специфичну тежину“, односно да „моћ оперише између два термина укључених у било коју бинарну опозицију, на такав начин да постоји обавезни дисбаланс моћи између њих“.<sup>15</sup> То заправо значи да је тадашња „проевропска“ опозиција тежила освајању полуга моћи, али их није поседовала и била је приморана да их на експлицитан начин затражи. У 2004. години моћ се налази у њеним рукама и више није неопходно исказивати директне политичке поруке, већ треба потврђивати постојеће стање. С обзиром на то да су се у опозицији „европско-грађанско“ — „националистичко“ односи моћи померили на страну ове прве, и механизми њене демонстрације су неупоредиво ефикаснији. Ту превасходно мислим на економски аспект, јер је количина средстава утрошених на организацију дочека 2004. године, када је читав центар града био „окупиран“ са четири бине, у односу на дочек 1997. године, када је постојала једна мала бина на Тргу Репу-

<sup>13</sup> Louis Althusser, *Ideology and the State Apparatuses (Notes towards an Investigation)*, Monthly Review Press, New York 1972, 170.

<sup>14</sup> О томе више у: Stuart Hall, *The Work of Representation*, Representation: Cultural Representations and Signifying Practices. Ed. Hall, Stuart. London: Sage, 1997, 41–62.

<sup>15</sup> Kathryn Woodward, *н. д.*, 36.

блике — знатно већа. Тако је спектакл<sup>16</sup> на београдским улицама 2004. године, са свим карактеристикама које носи, заправо послужио као својеврсни начин демонстраирања моћи у потврђивању вредности одређене политичке опције, за разлику од догађаја из 1997. године, који су у свом примарном значењу били субверзивни.

Међутим, поставља се питање: помоћу ког механизма је та интерпелација изведена. У овој тачки заправо се долази до питања односа појединца-субјекта и његове идентитетске праксе у односу на продукцију значења које се исцрпљује из догађаја. Наиме, ако пођемо од политичког/културног идентитета појединца-учесника, веома је мало вероватно да су сви учесници у дочеку 2004. године на београдским улицама имали стратешки и политички консензус у вези са прокламованом идејом догађаја. На то уверљиво указује и чињеница да је само три дана пре Нове године на парламентарним изборима у Србији највише гласова освојила снажно десно позиционирана партија, чији се политички програм може инкорпорирати у „националистички“ дискурс. С друге стране, партија која контролише градску владу, организатора дочека, освојила је треће место — са нешто више од десет процената гласова. Такав однос снага говори о томе да владајућа идеологија не може тражити експлицитну подршку на масовном окупљању, нити јој је то циљ. Механизам о коме је реч, као што смо видели, имплицитан је и врши се кроз, условно речено, ритуалну матрицу.

Наиме, концепт масовног музичког окупљања (спектакла) веома често подразумева трансформацију у светковину,<sup>17</sup> чиме се догађају намеће извесна ритуална форма. То у овом случају значи да извесна правила понашања, која се у „свакодневним“ околностима сматрају неадекватним, у контексту светковине постају прихватљива. Светковина, наиме, у себе укључује и својеврсно претеривање, извртање, односно — „њу покреће сила, која тек пошто уништи и поништи поредак може да успостави нови. На друштвеном плану то значи да њена позитивна вредност у односу на поредак не лежи у простој афирмацији или адулацији, већ у могућности регулације негативних енергија, насиља, незадовољства и кризе“.<sup>18</sup>

Понашање учесника на дочеку 2004. године, а нарочито оних чије се учешће може означити као активно (у зони квалитетног праћења догађаја), указује управо на тенденцију „извртања“ свакодневног. Под тим подразумевам, пре свега, моме-нат игре (однос бука : тело), конзумацију алкохолних пића и наркотика, као и изразиту потребу за стварањем буке путем коришћења велике количине пиротехничких средстава. Тренутак када је један од учесника испред бине посвећене рок музици погодио музичара флашом, због чега је наступ умало прекинут, веома добро илуструје механизам помоћу кога се спектакл претвара у светковину. Физички продор на „недодирљиви“ простор бине симболички означава успостављање дво-смерне комуникације, повезивање актера, чиме се успоставља једна нова структура, модел понашања у коме је дозвољено све оно што у „обичној“ реалности није. Ово стање *communitas*-а омогућава да се човек привремено ослободи структуре и уђе у стање егалитарности и слободе. Стварање овакве ритуалне парадоксалности у ствари појачава вредности на којима почива друштво и поново успоставља хијерархијске принципе.<sup>19</sup>

<sup>16</sup> О значењу појма спектакл више код М. Лукић-Крстановић у: *Спектакл и друштво. Проучавање музичких манифестација у Србији*.

<sup>17</sup> *Исто*, 234.

<sup>18</sup> Јелена Ђорђевић, н. д., 37.

<sup>19</sup> Victor W. Turner, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Routledge & Keagan Paul, London 1969, 129.

Ова ритуална матрица објашњава како функционише канал путем кога се етаблира одређени поредак, али не говори о односу појединачних идентитета учесника са колективним идентитетом који догађај жели да фиксира. Учесници догађаја, уколико кренемо од политичког аспекта, ни на који начин нису експлицирали своја уверења. Видљиво одсуство било каквих инсигнија политичког типа, па чак и шире — идеолошког (заставе), говори о јасно аполитичном карактеру скупа — посматрано из визуре учесника. Конструкција њихових идентитета заснована је на више начина, од којих је најснажније експлициран онај који се тиче музичких преференција. Подела музичког дешавања на четири дела условила је и јасно разграничење у погледу публике која је пратила догађања на свакој од бина. Тако је испред rock stage-а доминирала углавном млађа публика, чије су основне карактеристике: ношење чизама („мартинки“), вијетнамки, дуге косе и сл., која себе означава као припаднике поткултуре рокера, металаца или панкера. Оваква конструкција идентитета намеће и одређена правила понашања, попут израженог оргијастичног понашања и инсистирања на колективном, што нарочито долази до изражаја у игри. С друге стране, испред DJ stage-а превасходно се позиционирала публика коју одликује супротан начин понашања, где је нагласак на индивидуалном доживљају музике, кроз често екстатичан наступ у игри. Публика испред етно бине, с треће стране, била је много мирнија, више стављајући нагласак на слушање него на игру. „Најшаренији“ посматрачи налазили су се испред централне бине, обухватајући различите музичке преференције.

Нагласак на конструкцији идентитета кроз музичке преференције важан је са још једног аспекта, из позиције организатора скупа. Наиме, и поред различите врсте музике и, следствено томе, другачије идентитетске праксе, видљиво је одсуство тзв. турбо-фолка, музичког деривата који је доминирао средином деведесетих година прошлог века, када је имао снажну подршку тадашњег режима. Такође, уочљиво је и „игнорисање“ извођача музичких праваца попут денса и попа, у Србији означених као духовни наследници турбо-фолка, који имају доминантну позицију у музичкој продукцији и снажно су подржавани од стране телевизије Пинк, некада јаког упоришта претходног режима. Овакав приступ организатора указује на тежњу да се још једном покаже радикални дисконтинуитет на свим пољима, укључујући и културни, у односу на период пре октобра 2000. године и пре смене власти у Србији.

На тај начин се још једном прави јасно изражена дистинкција између „насевропљана“ и „њих-националиста“, повезујући политички идентитет са музичким, а помоћу приписивања „демократског“ политичког става поклоницима одређених музичких праваца, без обзира на њихове међусобне разлике.

### Уједињени у различитости

На нивоу индивидуалних идентитета, дакле, међу посетиоцима скупа можемо видети веома изражене разлике које се манифестују на многобројне начине. Тако је, рецимо, илустративан коментар једне од учесница, припаднице — условно речено — „урбане“ поткултуре, која је пролазак неколико младића и девојака, обучених у кожне јакне и припијене хаљине, пропратила реченицом: „Какви сељаци, шта ће они овде“. Ако се изузму нормалне разлике у идентитетима међу учесницима, очигледно је да ни на унутрашњем плану скупа не можемо запазити никакав консензус, јер — на пример — поклоници различитих музичких праваца никако не



желе да се идентификују једни са другима, а многи од њих своје идентитете конструишу управо кроз међусобно негативно одређење. Овакав закључак намеће се из емпиријског материјала, а може се претпоставити да се разлике очитују и на многим другим плановима, укључујући ту и политички план.

Како, дакле, објаснити присуство гласача екстремно десних партија (у мом окружењу било их је двоје), дакле — припадника „националистичког дискурса“, на скупу који промовише „проевропске и демократске“ вредности? Кључ лежи управо у флукутирајућим идентитетима појединца насупрот тежњи за њиховим фиксирањем од стране организатора скупа. Наиме, наведени учесник, који је три дана пре тога гласао за екстремно десничарску партију (која се противи сарадњи са Хашким трибуналом), истовремено је и велики поклоник популарне музике. Овакву врсту конструкције, међутим, не прихвата концепт фиксираног идентитета „проевропског“ учесника, који подразумева да се сваком љубитељу рок музике мора аскрибовати и „демократско“ политичко опредељење.

Дакле, на унутрашњем плану скупа било је могуће позиционирати се на различите начине када су у питању нпр. политички и музички идентитет. Међутим, на спољном плану је организатор скупа тежио да фиксира идентитете појединаца у јединствену формацију. Ово настојање огледало се у производњи дискурса у коме политички идентитет доминира, етаблирајући своје вредности путем латентног повезивања са другим идентитетима, попут оног који је везан за музичке преференције.

Тако се један примарно музички догађај, са елементима спектакла, претворио у механизам помоћу кога су организатори скупа покушали да интерпелирају учеснике у одговарајући политички „проевропско-грађански“ дискурс. Док се на појединачном нивоу одигривало својеврсно преговарање између различитих, често супротстављених идентитета, на нивоу читавог скупа и његове симболичке репрезентације доминирала је слика учесника повезаних српском, црвено-плаво-белом заставом и стегом Европске Уније.

Ivan DJORDJEVIĆ

## STREET CELEBRATION OF NEW YEAR'S EVE IN BELGRADE

*Key words:* New Year's Eve, street, reception, musical show, politics, identity construction, ritualism, political identity, fluctuating versus fixed identity.

The New Year's Eve celebration, held on the streets of Belgrade on the night of December 31<sup>st</sup> 2003 and January 1<sup>st</sup> 2004, represents a multilevel event. The celebration has a number of socio-cultural meanings readable through different frameworks: political, economic and ritual, the latter being maybe the most expressive one. In fact, the celebration of New Year's Eve on the streets could be seen as reminiscent of gatherings of a similar type held against Milosević's government during his regime in the 1990's. The celebration of New Year, 2004, did not have such an explicit political character; nevertheless, it was suppose to establish certain social values once held and proclaimed by the organizers of the political rallies against Milosević. The social values and attitudes were embodied in street rallies, including the New Year's Eve celebrations. This paper examines the political aspect of the New Year's Eve celebration, with the special emphasis on identity construction, that is, on how and why the participation in the celebration implies certain identity pursuits.



Александар КРЕЛ  
Етнографски институт САНУ

УДК 793.4/7-053.2(497.115)  
Оригинални научни рад

## ПУТЕВИ ТРАНСФОРМАЦИЈЕ ТРАДИЦИОНАЛНИХ ДЕЧИЈИХ ИГАРА СРБА У ТОВАРИШЕВУ\*

Тему рада представља проучавање трансформација традиционалних дечијих игара Срба у Товаришеву, које су се у готово неизмењеном облику изводиле све до половине 20. века. Класификоване у три основне групе: такмичарске, такмичарско-драмске и имитативно-драмске, ове игре представљају веома важан инструмент социјализације, помоћу кога су најмлађи нараштаји усвајали друштвено пожељне особине и изграђивали своје социјално биће. У деценијама које су уследиле након окончања Другог светског рата, под притиском глобалних социо-економских и културних трансформација које су захватиле читаву југословенску државну заједницу, долази до продора иновација из урбаних центара у руралне средине. Настале промене, између осталог, доводе до постепеног нестанка или трансформације традиционалних игровних облика. Игровни облици, који су кореспондирали са социо-економским и културним одликама традиционалног села, осавремењавају се у новонасталој социо-економској, културној и политичкој ситуацији и уступају своје место онима чији *игровни системи* одговарају потребама „модерног“ села.

*Кључне речи:* Товаришево, Бачка, Војводина, традиционалне дечије игре, дечије игре, дечије игровне активности, такмичарске дечије игре, такмичарске игре, игровни систем, трансформација, модификација, редукција.

Традиционалне дечије игре представљају значајан сегмент традиционалне културе, односно облик фолклорног стваралаштва које је намењено најмлађим нараштајима. Готово сви облици дечијег фолклора, укључујући и традиционалне дечије игре, спадају у ред најмање прикупљаних и проучаваних елемената традиционалне културе. Упркос чињеници да оне представљају веома значајно едукативно-дидактичко средство у процесу социјализације деце у традиционалној друштвеној заједници, посматрајући постојеће научне расправе о њима, стиче се утисак да ове нису у довољној мери пружиле одговор на многа важна питања везана за традиционалне дечије игровне активности. То се посебно односи на проблематику одређења, систематизације и трансформације традиционалних дечијих игара, из

---

\* Рад је настао као резултат истраживања у оквиру пројекта број 1868: *Савремена сеоска и градска култура — њихови трансформације*, финансираног од стране Министарства науке и заштите животне средине Републике Србије.

чега произилази јасан закључак да се будућа истраживања морају усмерити управо у том правцу.

Упознавањем традиционалних игровних активности могуће је открити и објаснити циљеве и методе васпитног процеса. У исто време, резултати њихове анализе упућују на спознају доминантних образаца, и уопште узевши, воде самој суштини традиционалне културе и патријархалног сеоског друштва. С обзиром на чињеницу да су оне детерминисане општим социо-економским и културним одликама средине из које су потекле, основни предуслов ваљане анализе чини њихово посматрање у контексту традиционалне културе и дечијег фолклора друштвене заједнице у којој су настале и у којој се изводе.

Традиционалне дечије игре, као саставни део дечијег фолклора, поседују све одлике карактеристичне за народну уметност. Развијане су у усменој форми и преношене с колена на колено. Њихове уводне и завршне формуле, као и нарочите синтаксичке и семантичке структуре, те форме извођења, дескрипције и садржаји нису записивани, већ су усмено преношени од стране старијих ка млађим генерацијама.

Будући да њихов садржај није записиван, баш као што је то био случај и са свим осталим формама усменог народног стваралаштва, биле су подложне сталним променама, вршеним од стране самих извођача. Егзистенцију традиционалних дечијих игара и активности њихових актера и посматрача карактеришу истовремено две опречне тенденције. Прва се огледа у настојању да се оне заштите, очувају и ревитализују,<sup>1</sup> а другу чини непрекидно настојање да се њихови *игровни системи*<sup>2</sup> прилагоде измењеним условима живота и новим друштвеним потребама. Дакле, у овом типу фолклорних творевина деца нису само реципијенти културног наслеђа. Учествојући у играма, она истовремено обављају улогу преносилаца и извођача културних садржаја, преузимајући на себе улогу активних стваралаца тих садржаја.

У креирању традиционалних дечијих игара учествовале су бројне генерације деце, прилагођавајући их сопственим потребама. Бројне варијације игара, настале на овај начин, такође су временом трпеле одређене промене. Ове промене настајале су захваљујући импровизаторској и стваралачкој слободи самих играча, која је у неким случајевима била плод свесне, а у неким несвесне намере истих, док су у извесној мери оне представљале последицу импорта културних елемената.<sup>3</sup> Њихови аутори нису остали познати, тако да се могу сматрати резултатом колективног креативног рада.

<sup>1</sup> Видети: Ivic, Ivan, *The Fundamental of the project*, in: *Traditional games and Children of today*, OMER, Belgrade 1986, 6-8.

<sup>2</sup> На основу анализе прикупљене емпиријске грађе о традиционалним дечијим играма, прикупљене у Товаришеву, али и у Кушићима, селу у околини Ивањице, дошао сам до закључка да термином *игровни систем*, који се до сада није појављивао у домаћој, а, колико је мени познато, ни у светској антрополошкој/етнолошкој литератури, означим читаву групу појмова који чине игру. Овај скуп се састоји од: улога које обављају њени актери, правила, вербалног и невербалног начина комуникарања, реквизита/помагала, играчака. Ови појмови се могу посматрати одвојено, али њихов међусобни однос открива њихову праву природу. Упркос чињеници да овај термин, посматран са становишта лингвистике, може бити окарактерисан као неологизам, сматрам да би његово „остављање“ по страни знатно отежало и обезвредило напоре истраживача да разуме суштину дечијих игара. Види опширније: Крел, Александар, *Традиционалне дечије игре Срба у Товаришеву у 20. веку*, магистарска теза, рукопис, Одељење за етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду, 2003, 166-184.

<sup>3</sup> Bašić, Elly, *Međusobni utjecaji podunavskih zemalja na dečije igre, posebno na dečije brojalice*, Zbornik radova XXXII kongresa Saveza udruženja folklorista Jugoslavije, I, Sombor 1985, 577.

Време настанка „изворних“ модела највећег броја традиционалних игара немогуће је прецизно утврдити. Упркос промени неких елемената њихове форме, на основу којих су проистекле бројне варијације истих, сама структура традиционалних дечијих игара није била подложна значајнијим и обимнијим променама. Традиционалне дечије игре одвијале су се по схеми устаљених правила, уз карактеристичну постојаност и циклично понављање, две препознатљиве особине које су везане за сваки сегмент традиционалне културе.<sup>4</sup>

С обзиром на то да је село, све до половине 20. века, функционисало као мала и затворена социо-културна заједница, релативно успешно заштићена од дејства спољних и унутрашњих фактора који доводе до промене начина живота у њему, оно чини погодну средину за проучавање свих сегмената традиционалне културе. Ово се посебно односи на период који је претходио глобалним социо-економским трансформацијама. Истовремено, оно представља подесан амбијент за проматрање и утврђивање промене животног стила изазване ушливом бројних социо-економских и културних иновација. Дакле, у њему се отвара низ могућности за праћење корелације између промене животног стила и трансформације традиционалне културе и њених појединачних елемената. У том смислу, Товаришево, које дели судбину читаве југословенске државне заједнице у деценијама које су уследиле након Другог светског рата, представља погодну средину за посматрање корелације промене животног стила у сеоској средини и трансформације традиционалне културе, односно њених појединачних сегмената. У конкретном случају реч је о трансформацији традиционалних дечијих игара.

Товаришево се налази у централном делу јужне Бачке, на локалном путном правцу Бачка Паланка — Озаци, који представља део важне регионалне саобраћајнице Нови Сад — Сомбор. Оно припада територији општине Бачка Паланка. Смештено је око 15 km северозападно од Бачке Паланке и око 6 km југоисточно од Бача. У његовој непосредној близини налази се значајни туристичко-рекреативни центар Карађорђево, а лева обала Дунава удаљена је од његовог атара десетак километара.

Узроци формирања првих сеоских насеља на површини његовог данашњег сеоског атара стоје у вези са непосредном близином средњовековног утврђења у Бачу. Међутим, ова више пута уништавана и обнављана насеља готово да се не могу довести у директну везу са данашњим селом. Прво насеље које се са сигурношћу може сматрати претечом данашњег Товаришева, у писаним документима први пут се помиње око 1650. године као Стоварили.<sup>5</sup> Од тога тренутка могуће је прецизно праћење друштвене структуре, економског и културног живота села.

Традиционална култура Срба у Војводини, посматрано у односу на традиционалну културу Срба насељених на осталим јужнословенским просторима, поседује низ специфичности. Оне су резултат перманентног излагања културног модела, донетог са Балканског полуострва на подручје Панонске низије, дејству одређених социо-економских, културних и политичких фактора. Њихово снажно дејство довело је до промене многих спољних обележја традиционалне културе на подручју данашње Војводине. Такав је случај и са сеоском културом Срба у Товаришеву, изложеном снажном дејству различитих друштвених, економских, културних и политичких утицаја, попут државне администрације, импорта културних

<sup>4</sup> Bašić, E., *Međusobni utjecaji...*, 619.

<sup>5</sup> Радојчин, Милош, *Товаришево из прошлости села и сјановништва*, Матица српска, Нови Сад 1991, 7-12.

елемената из развијених урбаних средина, развоју мануфактурног и индустријског начина привређивања, те континуираном утицају културе бројних етничких заједница које су присутне на тлу данашње Војводине. Образовању специфичног културног идентитета Срба у Војводини, па самим тим и у Товаришеву, додатно је допринела изградња развијене мреже друмског и железничког саобраћаја, те дејство аустријског/мађарског васпитног система, као и убрзана изградња објеката за увећане индустријске потребе.

Но, без обзира на све наведене факторе којима је била изложена, традиционална култура Срба у Војводини очувала је највећи део унутрашњих детерминанти сељачког начина друштвеног живота. Оне се огледају у скуповима наслеђених и усвојених културних образаца колективног мишљења и веровања сељака, попут начина извођења сељачких радова, основних принципа/облика привређивања, културе становања, комуницирања у сродничким скупинама и организованом, локалном сеоском колективу. Међутим, њене спољне детерминанте биле су посебно изложене продору иновација у два наврата: најпре, након 1848. године, када долази до продора капиталистичких робно-новчаних односа, а потом после 1945. године, када је село изложено таласу социо-економских реформи, изазваних победом социјалистичке револуције.

Тај период, у којем је дошло до радикалне измене етно-демографске слике села, отпочео је иселјавањем немачког становништва, након чега је уследила колонизација становништва из Босне и Војводине.<sup>6</sup> Посматране промене, у контексту географских, демографских, социо-економских и културних карактеристика Товаришева, поклапају се са пресеком друштвених турбуленција у југословенском друштву након Другог светског рата.

Полазећи од најважнијих критеријума за класификацију традиционалних дечијих игара, на основу којих се оне разврставају према свом садржају који је одређен врстом постављених задатака пред играче и начином њиховог испуњавања, што у најзначајнијој мери детерминише ток игровне активности, регистроване, традиционалне дечије игре Срба у Товаришеву могу се поделити на три основне категорије и неколико поткатегорија. Све регистроване, колективне, традиционалне дечије игре у Товаришеву разврставају се на:

1. *Такмичарске (мушке)* традиционалне дечије игре, које представљају игровне активности колективног карактера и у којима се уз поштовање правила којима се уређују односи међу њеним актерима, њен ток и најважније секвенце, међусобно надмећу деца у остваривању задатака различите природе, са крајњим циљем побеђивања осталих противника, при чему критеријуми за остваривање победе и остваривања крајњег циља игре могу бити различити.

2. *Такмичарско-драмске (мешовите)* традиционалне дечије игре јесу облици дечије игровне активности, у којима се у исто време испољавају такмичарски, вербални и драмски игровни садржаји, а кроз које деца путем представљања и симулирања веома често на симболичан начин изражавају замишљене ситуације, имитирајући свет који их окружује. Дакле, оне се могу окарактерисати као синтеза

<sup>6</sup> Период између 1945–1948. године карактеристичан је по масовном протеривању немачког живља из њихових кућа и депортацији са простора Војводине у Немачку. Њихове куће и имања су национализовани и подељени породицама из ратом опустошених крајева Југославије. У том периоду је у Товаришеву колонизовано 132 домаћинства, у која су досељене породице из околине Ливна, као и 14 породица унутрашњих колониста, које су у село придошле из различитих делова Војводине. Ђурић, Владимир, *Географски распоред новоколонизованог становништва у Војводини*, Гласник Етнографског института САН П–III (1954–1957), Научно дело, Београд 1957.

такмичења и представљања замишљених ситуација. Мотиви ових игара се узимају из свакодневног живота и непосредне средине у којој обитавају. У њима истовремено и заједнички учествују деца оба пола. Према садржају и циљу, могу се поделити у две групе:

2.1. *Покрећне (покрећно-говорне)* игре, које за циљ имају надмудривање противника, испољавање отпорности и издржљивости према спољном надражају, у овом случају остваривању стилизованог заузимања противничког места у простору, чиме се остварује један од основних задатака ове игре, формулисан у инверзији играча у игровном простору. Ова поткатегорија игара је веома специфична из два разлога. Пре свега, у њој учествују такмичари оба пола, што није случај у осталим поткатегоријама такмичарских игара. Њена друга специфичност у односу на остале поткатегорије такмичарских игара огледа се у чињеници да у свом садржају, мотивима и начину извођења синтетизује агонални дух игара и игру улога и наглашеним говорним, односно вербалним елементима у игри.

2.2. *Вербалне (говорне, језичке)* игре се базирају на међусобној усаглашености покрета тела и изговарању речи које могу, али не морају бити у стиху. Ове игре приликом извођења изискују од деце посебну вештину у изговарању оних гласова, речи и синтагми које су саме по себи тешке за изговор. За већину говорних игара нису потребна никаква помоћна средства.

3. *Имитативно-драмске (мешовите)* традиционалне дечије игре рефлектују „стварност“ виђену из дечијег угла. За разлику од такмичарских игара чији је унутрашњи свет чврсто утемељен на прецизним и фиксним правилима, имитативно-драмске игре почивају на машти и креативним способностима њених учесника. Међу њима је могуће разликовати три подврсте, тако да се оне могу разврстати на:

3.1. *имитације свакодневице,*

3.2. *имитације обредне праксе,*

3.3. *имитације мишских бића и предања.<sup>7</sup>*

Овом приликом су у разматрање узете искључиво трансформације такмичарских традиционалних дечијих игара. Ради се о колективном<sup>8</sup> типу традиционалних игровних активности, у којима су учествовали играчи/такмичари истог пола, искључиво дечаки, што није случај са преосталим типовима игара, у којима учествују деца оба пола. У неким играма наглашена је полна припадност актера, док је у другима евидентна употреба или одсуство реквизита, тј. посебних помагала. Међу њима су регистроване две игре карактеристичне по томе што су се уз обавезну употребу посебних реквизита, такозваних *ђога* и *ђироколица*, изводиле искључиво зими, када је дебела ледена кора прекривала површину бројних бара и канала унутар сеоског атара. Реч је о играма *ђогања* и *тркама џироколица*. Осим тога, скоро све игре овог типа у себи, осим агоналног принципа по коме су карактеристичне, садрже и препознатљиве елементе вербалног и сензомоторичког вежбања, а неретко се у њима могу препознати и имитативно-драмски елементи.

<sup>7</sup> Овде морам да нагласим да се многе од регистрованих игара међусобно преплићу на различитим плановима. Међусобна сличност и преплитање игара наглашени су у погледу карактера самих игара, ефекта који настоје да изазову код такмичара, реквизита који се у њима користе и структури њихових правила. Види: Крел, Александар, *Традиционалне дечије игре Срба...*, 62–65.

<sup>8</sup> Традиционалне дечије игре се, према броју учесника, могу поделити на: *индивидуалне*, у којима учествује само једно дете, и *колективне*, у којима учествује већи број деце. *Колективне игре* су бројније и знатно популарније, а њихов садржај је сложенији, па су самим тим изазовније, како за њихове учеснике, тако и за научну анализу.

Садржаји и структуре ових игровних облика у себи поседују дубоко усађена манифестна и латентна значења, која деца некада свесно, а често несвесно усвајају. За разлику од манифестних, који се могу лако идентификовати, латентни циљеви могу се открити једино преко анализе симболичког иконичког система игара. Најпрепознатљивији манифестни циљ социјализације у такмичарским традиционалним играма Срба у Товаришеву, баш као што је то случај и у другим сеоским срединама, јесте социјална интеграција деце, кроз коју се истовремено обавља и њихова социјална и полна стратификација. Социјална стратификација деце одвија се упоредо са њиховом социјалном интеграцијом, посредством прихватања већ формираних социјалних улога у играма. Оне могу поседовати форму копија стварних, или симболичких представа реалних улога у друштву. Актери игре, играјући улогу цара, просјака, ратника, земљопоседника, надничара, пастира, ратара сусрећу реалне елементе модела друштвене структуре и друштвеног живота, карактеристичних за њихово окружење, и на тај начин их, у игри, усвајају.

Најмлађи чланови друштвене заједнице развијају социјалну диференцијацију прихватањем хијерархије социјалних улога, при чему се истовремено обавља и процес персонализације, односно развоја сопствене личности. Деца игром упознају и усвајају садржаје који се односе на формирање њиховог полног идентитета. На тај начин игровна активност постаје полигон за припрему каснијег обављања специфичних облика делатности и социјалних функција карактеристичних за припаднике мушког и женског пола у одређеној друштвеној заједници.

Строга подела послова у традиционалном друштву, на оне које извршавају мушкарци, тзв. „мушке“, и оне које обављају жене, тзв. „женске“, јесте резултат природне разлике између полова и социо-економских образаца, на њој базираних.<sup>9</sup>

Мушкарац у традиционалној сеоској породици у исто време обавља више улога, јер је њен старешина и домаћин, сточар, ратар, заштитник-ратник и представник породице у социјалном окружењу. Жена такође обавља више различитих улога унутар породице. Она је њен стуб, јер обавља улогу и врши задатке и дужности мајке и домаћице. Следствено томе, док се мушко дете припрема да буде представник породице у спољној средини, женско дете се за то време припрема да постане основна снага на којој почивају дом и породица.

Успостављање природне поделе рада међу половима јесте један од основних циљева ка којима се дете креће кроз процес социјализације у патријархалном друштву. Круна тог процеса огледа се у стицању радних вештина и навика. Након завршене инфантилне фазе детињства, родитељи своју децу постепено и у складу са њиховим узрастом уче све сложенијим, одговорнијим и физички тежим пословима.

У складу са друштвеним улогама које је требало да обављају, код дечака су биле заступљеније оне игре у којима је до изражаја долазила моторичка спретност. У сеоској средини, међу дечацима су највећу популарност уживале такмичарске игровне активности. У њима учествују искључиво мушкарци, тако да оне предста-

<sup>9</sup> Природна подела рада међу половима у датој социо-културној средини јесте израз полног понашања које произилази из социјалних улога, утемељених на општеприхваћеним социјалним нормама понашања мушкараца и жена у њима, и представља најстарији облик поделе рада својствен људском друштву. Он почива на диференцијацији полних улога заснованој на социјално-психолошким стереотипима маскулинности и феминилности, који су присутни како у свакодневном животу, тако и у њеним религиозним и митолошким системима. Социјално-структурални фактори у овом случају тесно се преплићу с културно-симболичким, а наведене разлике се фиксирају и осветљавају на симболичком плану културе. Kon, Semjonović, Igor, *Dete i kultura*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd 1991, 220.

вљају један од најуочљивијих примера полне стратификације. У играма овог типа у Товаришеву учествују читаве игровне групе вршњака, које се међусобно такмиче. Извршавањем задатака, који су пред њих постављени, они овладавају различитим вештинама. Дobar део тих вештина неопходан је за обављање послова и задатака који се у свакодневном животу постављају пред сваког мушкарца у сеоској заједници овог типа. На примеру такмичарских игара са употребом реквизита (попут *ћушिकाња, чилегања, њинцика, обарања цара, обарања чунова, набацивања карики на сџубић и набацивања њошкова, гађања њраћком у мейџу, клијке и њошезања коноја*) уочљиво је како су дечади, међусобно одмеравајући снагу, брзину, издржљивост, вештину и домишљатост, овладавали употребом следећих реквизита: штап, штупа, потковица, канап, праћка и нож (*брица*). У свакодневном контакту, кроз игру и забаву научили су како да правилно држе ове алатке и да њима рукују. С друге стране, у играма без употребе реквизита (као што су *џрчање, скакање, џруле кобиле и њоше-роје*) стицали су и развијали сензо-моторичке способности.

Према томе, учешћем у игровним структурама и садржајима традиционалних такмичарских игара, посредством симболичког иконичког система, дечади су усмеравани на усвајање најважнијих маскуларних стереотипа у традицијом усмереном друштву, чиме је у значајној мери било олакшано њихово усмеравање на предстојеће обављање улога ратара, сточара и ратника-заштитника у реалном животу.

За то време девојчице учествују у играма представљања и играма улога. У оквиру њихових игровних садржаја и структура, посредством експресивних одлика, развијале су особине из спектра општеприхваћених социјалних улога и образаца понашања који су карактеристични за жене у традиционалним сеоским срединама.

Дакле, пример забележених традиционалних дечијих игара у Товаришеву веома јасно приказује рефлектовање схватања полних разлика, засновано на полној диференцијацији, карактеристично за сеоску друштвену заједницу. Израженост полне диференцијације у традиционалним дечијим играма представља потврду међусобне повезаности феноменолошког и идеацијског реда културе. Саобразна са доминантним друштвено-природним моделима заједнице, полна диференција се рефлектује и у симболичким димензијама културе. Као један од најбитнијих саставних елемената детињства, игра је представљала помоћно средство којим су се деца учила самосталности и стицању радних вештина, тако што су уз употребу играчака, направљених од природних материјала, често опонашала рад одраслих.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Играјући се играчкама-моделима, које су неретко представљале веома верне копије правих прибора и пољопривредних алатки потребних за рад, деца су се припремала за употребу њихових оригинала. Игровне форме, као и реквизити за игру, чине јасан показатељ и социо-културних и социо-економских одлика друштва. Типичан пример представљају игре девојчица са луткама, најчешће израђеним од кукурузовине, дрвета, вуне, кудеље, конопца и различитих врста тканина, у којима оне имитирају односе међу члановима породице. У ту групу спадају и оне игре у којима девојчице „справљају“ разна јела од блата, кукурузовине и остатака брашна. У њима, имитацијом припреме obroка у свакодневном животу усвајају неке од општеприхваћених полних улога везаних за жене.

У сеоским подручјима насељеним православним словенским становништвом, у којима је сточарство представљало доминантни облик привређивања, традиционалне дечије игре су у највећој могућој мери биле прилагођене таквом типу привреде. По распрострањености и развијености доминирају управо оне игре које су могле истовремено бити извођене за време чувања стоке. Њихов садржај и игровна структура усмеравају мале играче на усвајање, развој и поштовање друштвено пожељних особина. Реквизити/помоћни предмети, коришћени у такмичарским играма у Товаришеву, израђивани су од природних материјала, што недвосмислено указује на коришћење материјала из непосредног окружења, а што је у тесној вези са начином привређивања.

У заједничке активности са групом својих вршњака дете се укључује око навршене пете или шесте године живота. Оно унутар ње развија сопствени социјални идентитет на тај начин што гради читав низ различитих односа са њеним осталим члановима и што се прилагођава друштвеним нормама које владају у њој. Овако изграђен социјални идентитет детета чини полазну основу за успостављање каснијих социјалних односа унутар сеоске заједнице. Осим тога, у играма овога типа до посебног изражаја долази групна диференцијација. Она се углавном одвија паралелно са сегрегацијом деце у посебну друштвену групу. Група вршњака, која се заједно игра или заједнички обавља радне дужности примерене свом узрасту, заузима врло важно место у животу сеоског детета. У традицијској култури деца приближног узраста, интензивним дружењем образују групу вршњака, која има значајну улогу у социјализацији деце током периода позног детињства. За разлику од група вршњака у савременом друштву, које заузимају антагонистички став у односу на ауторитет родитеља и друштво старијих чланова друштвене заједнице, овог антагонизма нема у традицијској култури. Осим тога, у друштву овога типа сва деца у кругу својих вршњака имају исти положај. Крећући се у кругу својих вршњака, она развијају међусобне односе који представљају базу за потоње социјалне односе у њиховој животној средини. На тај начин се успоставља компензација врло неповољног друштвеног положаја детета у друштву.<sup>11</sup>

У такмичарским играма заједнички учествује велики број деце, што представља израз колективизма, једне од најважнијих вредносних оријентација оваквог типа културе. Колективне игре деце поседују читаву једну скалу социјалних осећања симпатије, наклоности, обзирности, солидарности, пожртвованости, дисциплине, самосавлађивања и потчињавања интересима колектива. У њима сазревају социјална осећања деце, која у одређеном тренутку кулминирају појавом групе.

Горе наведене одлике мушких такмичарских игара сведоче о њиховој несумњивој едукативно-дидактичкој вредности. Захваљујући њима, оне прелазе границе традиционалног друштва и сеоске средине, проналазећи пут до предшколских установа „модерног“ друштва, у коме се појављују у улози васпитног средства помоћу кога деца, у организованим условима, усвајају најосновније принципе друштвеног понашања.

Према томе, такмичарске игре представљају важан агенс социјализације помоћу којег јединке, некада на видљив, а некада на симболичан начин, посредством иконичког семиотичког система, усвајају друштвено пожељне социјалне ставове и норме којима је одређено понашање одраслог мушкарца у патријархалном друштву.

Емпиријска грађа, презентована у литератури, потврђује да су готово идентичне игре забележене на широком географском простору, који знатно премашује сеоски атар Товаришева. Оне су, у различитим варијететима, присутне на читавој територији данашње Војводине и Балканског полуострва. Дакле, у питању је веома стари тип игара, присутан у различитим етничким заједницама, чија се распрострањеност доводи у везу са сточарско-аграрним типом привређивања. Захваљујући својим *игровним системима*, у потпуности прилагођеним сточарско-аграрном типу привређивања, такмичарске игре у Товаришеву успеле су да одрже веома висок степен аутентичности, све до друге половине 20. века. То није био случај са такмичарско-драмским и имитативно-драмским играма, у којима су се уочљивије и осетније рефлектовале промене животних услова, изазване друштвеним

<sup>11</sup> Требјешанин, Жарко, *Представа о дејствију у српској традиционалној култури*, Српска књижевна задруга, Београд 1991, 331–332.



процесима. Међутим, управо је недостатак флексибилности *игровних система* такмичарских игара узроковао њихов постепени нестанак у периоду од неколико наредних деценија, јер се никако нису могле прилагодити измењеним спољним одликама сељачког друштва и континуираном деловању демануелизације и интелектуализације рада.

Процес глобалне друштвене трансформације одразио се на све елементе друштвене структуре нове југословенске државе након 1945. године. Поменути година је од историјске важности, јер означава почетак новог, педесет година дугог периода у коме је дошло до крупних промена на економском, социо-културном и политичком плану на читавој територији Југославије. У временском периоду који следи, под утицајем ширих цивилизацијских процеса попут индустријализације, урбанизације, деаграризације, депопулације и модернизације, као и ужих друштвених промена (пре свега наметања социјалистичке идеологије), село је захватила плина импортованих друштвених, економских и културних иновација, које постају видљиве на сваком кораку.

Процес трансформације традиционалне културе, карактеристичан по трансмисији социо-економских, културних и техничко-технолошких артефаката глобалног друштва, те њиховој дифузији од урбаних центара ка сеоским срединама, није имао подједнак интензитет развоја у свим срединама. Он је у великој мери зависио од специфичних регионалних и локалних услова. У појединим срединама овај процес ширио се више стихијски него систематски. У економској сфери се брже, дубље и трајније одвијао, док се у култури одвијао спорије и површније, најлазећи на већи отпор традиције.

Управо ови ломови довели су до комбиновања и спајања читавих комплекса старих и нових културних елемената, творећи специфичне мешавине које се могу схватити као прелазна стања, али и као релативно трајни облици. Стога се културне промене, настале продором утицаја глобалног друштва у сеоску средину, могу схватити једино у контексту глобалне социо-економске транзиције.

Током неколико деценија дугог временског периода, обележеног сукцесивним продирањем иновација у сеоску средину, долази до постепеног нестанка традиционалног типа села и формирања „модерног“ типа села.<sup>12</sup> На тај начин село схваћено као социјални подсистем од релативно затворене, аутархичне, конзервативне локалне заједнице, у којој се по сваку цену чувају и преносе традиционалне вредности, постаје интегративни део глобалног друштвеног система и отворени реципијент његових друштвених вредности и техничко-технолошких достигнућа.

Овакво стање ствари значајно мења начин живота на селу. У условима изазваним изменом или нестанком културних и социо-економских образаца карактеристичних за традиционално село, значајних детерминанти садржаја и структуре дечијих игровних активности, долази и до великих промена у оквиру дечијих традиционалних игара. Оне се манифестују на различите начине. У неким случајевима оне у потпуности нестају из игровне праксе, док је на примеру других игара евидентно да су претрпеле веома видљиве трансформације или модификације.

У том смислу Товаришево представља класичан егземплар продора иновација у сеоски начин живота и индикатор новонасталих промена у њему. Делећи судбину читаве југословенске државне заједнице након завршетка окупације, ово

<sup>12</sup> О есенцијалним разликама између ова два модела сеоских заједница видети опширније у: Трипковић, М., *Град и село: од штићеног до стереотипног*, Зборник Матице српске за друштвене науке, Нови Сад 1986, 56–57.

село испољава све карактеристичне елементе глобалне социо-економске транзиције. На примеру трансформација и модификација традиционалних такмичарских дечијих игара у њему евидентан је пресек друштвених турбуленција, карактеристичних за послератне деценије.

У табелама 1–3 изложени су подаци на основу којих је могуће утврдити обим трансформација, редукација или потпуног нестанка традиционалних такмичарских дечијих игара у овом селу. Круцијалну тачку њиховог посматрања представља 1945. година. Дакле, у овом случају су игровне активности дечака посматране кроз временски, односно дијахронијски пресек. На тај начин је синхронијски поглед на традиционалне игре, који пружа општу слику о њиховим социо-културним карактеристикама, употпуњен посматрањем игара у историјској димензији, што омогућава обављање ваљаних анализа и отвара пут формирању јасне слике о могућим правцима прилагођавања дечијих игара глобалним друштвеним променама.

Табела бр. 1. Такмичарске (мушке) традиционалне колективне дечије игре без употребе реквизита

До половине 20. века	Од половине 20. века
1. шрчање	у пракси је и данас
2. скакање	у трансформисаном облику, као саставни део предшколског и школског образовног система, у пракси је и данас
2.1. скакање из места	— II —
2.2. скакање из шрка	— II —
2.3. скакање у џаковима	изобичајена шездесетих година 20. века
3. шруле кобиле	у пракси је и данас
4. јањине	у пракси је и данас
5. јоје-роје	изобичајена крајем шездесетих година 20. века

Табела бр. 2. Такмичарске (мушке) традиционалне колективне дечије игре са употребом реквизита

1. ћушкање	изобичајена почетком шездесетих година 20. века
2. чилегање	изобичајена шездесетих година 20. века
3. јинџике	изобичајена седамдесетих година 20. века
3.1. на круг	изобичајена крајем шездесетих година 20. века
3.2. на рују	изобичајена шездесетих година 20. века

3.2. на шиш	изобичајена седамдесетих година 20. века; најдуже се у игровној пракси задржао овај игровни облик
4. обарање цара	изобичајена шездесетих година 20. века
5. обарање чунова	изобичајена шездесетих година 20. века
6. набацивање карика на сџубић	изобичајена шездесетих година 20. века
7. набацивање ђошкова (ђошковица)	изобичајена шездесетих година 20. века
8. ношкање	изобичајена шездесетих година 20. века
9. земље	трансформисана је на тај начин што се изводи искључиво на асфалтираним или бетонираним површинама; као таква је у пракси и данас
10. деру-гађе	изобичајена шездесетих година 20. века
11. ђошезање коноја	изобичајена шездесетих година 20. века
12. клијка	изобичајена шездесетих година 20. века
13. бацање камена с рамена	изобичајена шездесетих година 20. века
13.1. из месџа	изобичајена шездесетих година 20. века
13.2. из корака	изобичајена шездесетих година 20. века
13.3. из залеџа	изобичајена шездесетих година 20. века
14. хрвање (рвање)	у пракси је и данас у трансформисаном облику
14.1. у каиш	изобичајена шездесетих година 20. века
14.2. хваџање ђреко среде	у пракси је и данас у трансформисаном облику
14.3. хваџање ђреко мишице	изобичајена шездесетих година 20. века
15. гађање ђраћком у меџу	у пракси је и данас
16. гурање обруча	изобичајена је шездесетих година 20. века
17. дугмића	изобичајена је шездесетих година 20. века; у потпуности је замењена кликерањем
18. рољања (кликерања)	рољање је изобичајено, а његову улогу у потпуности преузима кликерање које је и данас у пракси
19. на црџу (на мачка, ближе зиду)	изобичајена седамдесетих година 20. века
20. ходање на шџулама	изобичајена средином шездесетих година

Табела бр. 3. Такмичарске (мушке) традиционалне колективне дечије игре са употребом реквизита, које се изводе искључиво зими

1. Њогање	изобичајена шездесетих година 20. века
2. шрке шроколица	изобичајена шездесетих година 20. века

Према статистичкој обради података изнетих у табелама, а који говоре о временском периоду нестанка или трансформације/модификације игара, оне се јасно издвајају у три групе:

а) игре које су изобичајене из дечије игровне праксе шездесетих година 20. века, укупно 18 игара или 62,9% од целокупног броја;

б) игре које су изобичајене из дечије игровне праксе седамдесетих година 20. века, укупно 2 игре или 7,4%;

в) игре које су модификоване и трансформисане, и као такве данас егзистирају у дечијој игровој пракси, укупно 7 игара или 25,9% од целокупног броја.

Дакле, на основу приказаних табела уочљиво је да је у другој половини 20. века, посебно у периоду од педесетих до седамдесетих година, дошло до корените измене на плану дечије игровне праксе, проузроковане описаним променама у широј друштвеној заједници. Поменути измене одвијале су се кроз две форме. Једна од њих се огледа у виду нестанка највећег броја такмичарских игара, док се друга испољава кроз знатне трансформације и модификације игара које су остале у игровој пракси.

Међутим, у циљу добијања потпуне слике о временском пресеку нестанка или трансформације/модификације игровних облика потребно је узети у обзир да су различити чиниоци довели до њихове промене. Пре свега, издвајају се промене настале услед примарних трансформација целокупног друштва, док су друге биле секундарног карактера и односе се на мењање појединачних друштвених институција.

Опште друштвене промене могуће је разврстати у следеће категорије са одговарајућим подгрупама:

1. примарне трансформације дечије игре у Товаришеву, изазване општим друштвеним и технолошким променама у друштвено-економском и културном систему чине:

- 1.1. промене у друштвено-политичкој средини;
- 1.2. промене у начину привређивања;
2. секундарне трансформације дечије игре у Товаришеву чине:
  - 2.1. промене породичне структуре,
  - 2.2. формалне трансформације структуре игара,
  - 2.3. редукција дечијих такмичарских игара,
  - 2.4. модификација и осавремењавање такмичарских игара.

Свака од наведених категорија и поткатегорија, с обзиром на последице које изазива, заслужује посебну пажњу.

Промене у друштвено-политичкој средини стоје у тесној вези са традиционалном културом Срба у Војводини, која поседује низ специфичности. Оне су настале као последица перманентног излагања патријархалне културе Срба, пренете са Балкана на подручје Панонске низије, дејству одређених политичких фактора који су доводили до промене неких њених спољних обележја. То исто важи и за

културне одлике Срба у Товаришеву, које су такође биле изложене снажном дејству следећих друштвено-политичких утицаја:

1. државне администрације (најпре аустријске, а након 1867. аустро-угарске); највећим делом испољаван посредством аустро-угарског школско-васпитног система, законодавног система и чиновничког апарата;
2. импорту културних елемената из развијених урбаних средина, чему је посебно допринела добро изграђена мрежа друмског и железничког саобраћаја;
3. развоју мануфактурног и индустријског начина привређивања;
4. континуираном утицају панонске и култура других етничких заједница, присутних на том простору.

Упркос снажним утицајима и дифузији страних културних елемената којима је вековима била изложена, традиционална култура Срба у Војводини сачувала је највећим делом своје специфичности. Оне се огледају у скупу наслеђених и усвојених културних образаца колективног мишљења и веровања сељака, попут начина извођења сељачких радова, основних принципа и облика привређивања, културе становања, комуницирања у сродничким скупинама и организованом локалном сеоском колективу.

Међутим, без обзира на чињеницу да наведене иновације нису довеле до драматичних промена у српској заједници у Товаришеву, оне су учиниле ово село отвореним и припремљеним за драстичне промене, које су наступиле по окончању Другог светског рата. У деценијама које следе долази до крупних промена начина живота и трансформације традиционалне културе, и то у толикој мери да су неки њени сегменти временом скоро у потпуности ишчезли, уступајући место иновацијама, које отварају пут процесу опште глобализације и индустријализације.

Један од најзначајнијих агенса глобалне социо-економске трансформације, након успостављања нове југословенске државне заједнице, био је васпитно-школски систем. Он у појединим случајевима почиње врло рано деловати на децу, још у периоду пре него што она пођу у школу. Наиме, због повећања обима рада на селу и недостатка времена родитеља, неке породице се одлучују да децу повере на чување предшколским установама. Међутим, овога пута је уведена, што није био раније случај, обавеза похађања јединственог образовно-едукативног система, која је важила за сву децу са југословенске територије, без обзира на њихову етничку припадност, уз допуштење припадницима етничких мањина да наставу у основним и средњим школама похађају на својим матерњим језицима. Посебна снага социјалистичког начина образовања лежи у обавези похађања јединствених програмских оквира, која се односи на сву децу. Школске учионице и наставни планови, с једне стране, и школска дворишта, с друге стране, јесу место сусрета деце шаролике етничке и конфесионалне припадности, што за последицу има процес акултурације на плану игровне активности. Школа на тај начин представља значајно место које је условило смер транслације дечијих игара, од традиционалних ка глобалним формама дечијих игровних активности.

Глобална друштвена трансформација најпре се одразила у сфери спољних одлика, да би временом оставила видне трагове и на унутрашњим одликама сељачког друштва, што се очитује и у промени игара. Примера ради, једна од најзначајнијих карактеристика дечијих игара — пренос општеприхваћених и друштвено пожељних особина, ставова и модела понашања, трпи значајне трансформације под дејством корених промена животних услова у сеоским срединама. Процес нестанка „традиционалног“ и све израженије успостављање „модерног“ села захтева да се добро познате особине и модели понашања, који су више стотина година

одређивали живот људских јединки у традиционалном друштву, подреде потребама новог друштва. У новонастале игре преносе се вредности које захтевају животни услови у „модерном“ селу. Оно од својих чланова захтева успостављање и јачање индивидуалних вредности и развој особина попут предузимљивости, спремности за преузимање ризика, склоности за прихватање новина, поверења у науку, технику и технологију. Стога ове особине, симболички представљене, постају све присутније у трансформисаним и модификованим облицима традиционалних или сасвим нових игровних облика.

Новоуспостављени социјалистички васпитни систем инкорпорирао је у себе поједине елементе физичких активности, преузете из традиционалног система едукације. То се, пре свега, односи на већи број такмичарских игара у којима се истичу значај физичке активности и агоналне особине, што представља место сусрета „модерних“ и „традиционалних“ вредности.

Ове друштвено пожељне особине преносе се на часовима физичког васпитања путем игара попут фудбала, кошарке, рукомета, одбојке и атлетике. Популаризација поменутих игара, вршена посредством школа и домовна култура, условила је промену на дечијој „лествици популарности“ игара. До ње долази, у првом реду, услед доступности реквизита и систематске изградње терена за њихово извођење, као и услед једноставности правила и веома интересантних садржаја.

*Промене у начину привређивања* такође су веома снажно утицале на промене и модернизацију дечијих игара. Период након 1848. године, обележен продором социо-економских односа који се базирају на принципима капитализма и достигнућима индустријске револуције, одиграо је веома важну улогу у модернизацији аграрне производње.

У том периоду долази до процвата занатске делатности у сеоским срединама, што такође доприноси осавремењавању начина производње и подизању општег нивоа техничке културе војвођанског сељака. Тада отпочиње увођење механизације и хемизације пољопривредне производње. У градским, али и у већим сеоским срединама отварају се специјализоване трговине за набавку, у то време, најмодернијих механичких и хемијских средстава намењених аграрној производњи, чија примена води осетном убрзавању производног процеса. Осавремењавање производног процеса, у комбинацији са јачањем робно-новчаних односа, води снажном процвату сеоских газдинстава. Дакле, ово је, у неку руку, био „припремни период“ за догађаје који су обележили другу половину 20. века, када су глобалне социо-економске промене, базиране на увођењу агротехничких и агрохемијских иновација у свим гранама пољопривредне производње (ратарству, сточарству и воћарству), својим континуираним дејством, у периоду од неколико деценија, постепено доводиле до демуелизације и интелектуализације радног процеса.

Настале промене су се посебно испољиле у сточарству, јер је аграрна политика југословенске државе у то време посебну пажњу поклањала развоју ратарства на територији читаве Војводине. У складу са њом, сви приоритети развоја усмерени су ка ратарству, док се сточарство као привредна грана ставља у други план. Најзначајнији процес тога периода је доминација интензивног (стајског) начина узгајања стоке и систематско потискивање екстензивног (карактеристичног по изгону стоке на пашњаке). Његове последице су вишеструке. Пре свега, континуирано претварање пашњака у орнице и друге обрадиве површине води редукцији простора намењеног за испашу сточног фонда. Смањење изгона стоке на пашњаке води постепеном ишчежавању пастирско-чобанских обавеза, које су у сеоским срединама представљале особито занимање.

Ови процеси су се експлицитно рефлектовали на сферу дечије игре. Истовремено нестајање пашњака, на којима су деца изводила традиционалне такмичарске игровне облике, води њиховом губитку или трансформацији, што је још један доказ повезаности традиционалних дечијих игара са социо-економским и културним одликама друштвене заједнице у којој се изводе.

Сусрет иновације и традиције, изазван општим технолошким напретком, резултирао је рађањем прелазних облика, отелотворених у форми трансформисаних и модернизованих или сасвим нових игровних активности. Један од важних разлога за то је свакако увођење савремених уређаја у свакодневну употребу у домаћинствима.

*Секундарне промене у друштву* представљају збир претходно издвојених општих, друштвених промена. У том погледу, значајне су *промене у домену породичне структуре*, јер се налазе у корелацији са променом дечијих игара у Товаришеву.

Упоредо са спровођењем крупних промена на општем економском плану, породица се као сродничка и економска јединица постепено смањује. Задругу — специфичан облик сродничке организације, састављен од неколико десетина чланова различитих генерација, који је стотинама година представљао доминантни облик породичне организације у традиционалном селу, постепено замењује инокосна породица. У њој живе родитељи са својом децом, или евентуално са очевим или мајчиним родитељима, а број деце у просечној породичној заједници инокосног типа лимитиран је на двоје.

Упоредо са појавом већег броја фабрика у оближњим фабричким центрима (Бачу, Бачкој Паланци, па чак и Новом Саду), долази до масовније појаве дневних миграната, запослених у њима. Док су родитељи на послу бригу о потомству не воде вршњаци, као раније, већ то чине бабе, деде или предшколске установе (јаслице и обданишта), које у том случају преузимају значајну улогу у њиховој социјализацији.

Дакле, породица у „модерном“ селу, у коме је значајно измењен стил живота, више не егзистира као сродничка производна заједница. Жене се све чешће ангажују у фабрикама и на тај начин активније укључују у стицање породичног дохотка, напуштајући историјску улогу домаћице и сферу приватног, и улазећи у подручје јавног друштвеног живота, који је био искључиво мушка привилегија у традиционалном друштву.

На тај начин се поступно мења стереотипна представа о мушкарцу, породичном и задружном старешини, хранитељу и заштитнику породице, идеализованом лику оца. Она поступно престаје да буде средишњи мит на коме почива породица. Томе додатно доприноси и напуштање идеала о наслеђивању породичних покретних и непокретних добара по мушкој линији, започето још продором капиталистичких производних односа, што доводи до појаве богатих женских наследника.

У исто време долази до подизања општег нивоа техничке културе у селу, што се огледа у осавремењавању и олакшавању свакодневних породичних послова, захваљујући увођењу савремених кућних апарата у свакодневни живот, тако да и мушки чланови домаћинства, како старији, тако и млађи, све активније учествују у њиховом обављању.

Још једна изузетно важна промена у породичној структури односи се на смањење броја деце у њима. У Товаришеву је ова појава такође присутна. Просечан број деце у породици лимитиран је на двоје. Услед знатног смањења броја потомака, мења се и њихов положај унутар породице. Деца се више не налазе на периферији породичног живота, као у патријархалној породици, већ од првог дана заузимају у њему централно место. Самим тим долази до промене правца којим дете иде

током процеса социјализације, што такође представља један од узрочника одумирања игара (попут *ћушкања* и *ћинцика*) у којима је процес био некада рефлектован.

*Формалне трансформације* структуре игара чине промене проистекле из претходних трансформација, директно везане за њену структуру, вербални садржај и реквизите.

Међу њима се посебно истиче *редукција* дечијих такмичарских игара. С обзиром на узроке њеног настанка, редукција такмичарских дечијих игара у Товаришеву, изазвана глобалним променама у другој половини 20. века, поседује две димензије: просторну и временску.

Просторна редукција такмичарских игара изазвана је различитим чиниоцима. Пре свега, преласком са екстензивног облика сточарства на интензивни и претварањем великих површи за напасане стоке у обрадиве површине долази до постепеног смањивања простора за извођење најзначајнијег броја такмичарских игара: *ћушки*, *ћинцика*, *чилегања*, *обарања цара*, *набацивања карике на сћубић*, *набацивања ћошкова*, *ношкања*, *дери-гаћа*, *клијки*, *бацања камена с рамена*, *гаћања у мећу* и сл. Њихово извођење изискивало је велики простор, те су се стога оне изводиле превасходно на пашњацима и ливадама. Осим тога, деоба породичних задруга и доминација инокосних породица доводи до ширења села, чиме се додатно смањује простор за игру. Овоме треба додати и урбанизацију села, која се огледа у модернизацији саобраћајница, изградњи економских, културних и спортских објеката, као и у асфалтирању улица, што у значајној мери доприноси постепеном нестајању набројаних игара. Игра се са пашњака, ливада и прашњавих сокака, потиснута економским разлозима и развојем саобраћаја, сели у нове просторе.

Увођење обавезног похађања основног образовања, одредило је у великој мери временске димензије редукције дечијих игара у Товаришеву. Похађање школе и обавезе које из ње произилазе одузимају деци много времена, ограничавајући им ужитак у игри. Организовање времена посвећеног игри школске деце све више је детерминисано пропорцијом између годишњег периода резервисаног за похађање наставе и оног који је одређен за празнике и школске ферије. С обзиром на то да деца све више времена проводе у школама, њен утицај на игру све је снажнији. Опстају оне игре које су једноставне за извођење, чији се реквизити, садржаји, просторна организација и број учесника уклапају у амбијент школских дворишта. Осим тога, оне су често строго временски лимитиране и трају управо онолико колико трају паузе између школских часова, односно време предвиђено за одмор ђака. Управо због тога опстају оне дечије игре које се прилагођавају друштвеним захтевима, или долази до појаве нових, које су у стању да прате „дух времена“.

*Модификација* и *осавремењавање* такмичарских игара у Товаришеву представљају резултат прилагођавања променама животних услова, изазваног дејством глобалних социо-економских промена, манифестован у виду осавремењавања реквизита, садржаја, назива и термилолошких одредница. Овај процес је посебно уочљив на примеру такмичарских игара. Најкарактеристичније промене видљиве су у групи такмичарских игара које су се изводиле уз коришћење реквизита.

На модификацију и осавремењавање традиционалних такмичарских игара у Товаришеву нарочито су утицали њихово прилагођавање „духу времена“ и експанзија тржишне економије. Ово се посебно огледа на плану реквизита, коришћених у играма. Долази до многоструко увећане доступности индустријски израђених реквизита и играчака, стране и домаће израде, који након Другог светског рата постепено престају бити ретка привилегија деце економске елите и улазе у свакодневни живот сеоске деце. Индустријски израђене реквизите и играчке често прате и упут-



ства за употребу, која садрже веома прецизна правила игара. Ово у знатној мери умањује дечију машту и потчињава игру захтевима индустријског друштва.

У конкретном случају, на примеру такмичарских игара у Товаришеву, првенствено оних које су се изводиле уз употребу реквизита, уочљиво је да традиционални реквизити и помагала (попут штапова, лопара, крпених лопти или оних од животињске длаке, колских точкова, дугмади, ђога, троколица) домаће израде (које израђује отац, деда или старији сродник детета, неретко и само дете), начињени од природних и лако доступних материјала (дрвета, камена, канапа, крпа, кукуруза), постепено нестају и примат препуштају модерним реквизитима, израђеним у индустријским центрима (попут палица, пиона, рекета, металних, порцуланских или стаклених кликера, гумених или пластичних лопти, обруча, те штампаних таблица за различите врсте друштвених игара).

Процес модификације и осавремењавања посебно је упадљив у зимским такмичарским играма са употребом реквизита. *Боге* замењују фабрички израђене сличуге или клизальке, док *џрке џроколица* у потпуности нестају уступајући месту санкама индустријске производње.

Игра *ходања на шћулама*, односно *џрка на шћулама*, настала на бази употребе реквизита који је олакшавао кретање на мочварном терену, постепено нестаје. Наиме, мелиорација терена изазива постепени губитак практичне функције шћула, што доводи до њиховог повлачења из дечијих игровних активности.

Процес модификације и осавремењавања видљив је и у игри *гађања џраћком у меџу*. Дрвену конструкцију праћке замењује пластични материјал, а уз камене пројектиле јављају се и они који су израђени од различитих врста жичаних материјала.

Све игре, популарне као пратећи „програм“ приликом чувања стоке, попут *ћушкања*, *џинџика*, *чилегања*, *ношкања*, *клиџки*, *бацања камена с рамена*, *скока из залетја*, *ходања у вређи*, *надвлачења коноја*, *џерања обруча*, *набацивања карика на сћубић*, *набацивања џојћкова на сћубић*, *дери-гађа*, нестају. То долази отуда што се имплицитна значења наведених игара више не уклапају у опште социо-економске и културне потребе заједнице у којој се изводе. Традиционални начин живота нестаје, а са њиме и друштвена драма такмичарских игара, коју оне изражавају посредством симболичког иконичког система.<sup>13</sup> Круцијалну разлику између традиционалних и савремених дечијих игара чине две значајне карактеристике. За разлику од савремених игара, пласираних од стране одраслих чланова друштвене заједнице, у традиционалним дечијим играма наглашен је васпитни утицај вршњака. Друга динстинкција међу њима односи се на значајну разлику у погледу садржаја и мотива на којима се темеље. Традиционалне дечије игре нестају до седамдесетих година двадесетог века, а скоро у потпуности их замењују спортске игре лоптом: фудбал,<sup>14</sup> кошарка, рукомет, одбојка.

<sup>13</sup> Опширније о томе види у: Крел, Александар, *Традиционалне дечије игре Срба у Товаришеву...*, 166–185.

<sup>14</sup> Фудбал су у Товаришево донели средњошколци и студенти из градских центара. У организованом облику почео се играти непосредно након завршетка Првог светског рата, иако се и знатно пре тога доба „пикала“ лопта крпењача са циљем да се ногом или главом убаци у простор између импровизованих статива, које су чинила два пободена штапа. Током треће деценије двадесетог века основан је фудбалски клуб „Војводина“, чији је оснивач Душан Т. Радојчин. Његово оснивање и устројавање првог фудбалског игралишта на Беглуку (делу Товаришева), које је у неколико наврата пресељавано, допринели су даљој популаризацији ове игре у селу која је своју пуну експанзију доживела у другој половини двадесетог века. (Радојчин, Милош, *Товаришево из прошлости...*, 365–366.)

Управо су оне, у великој мери захваљујући приоритету који им је био поклоњен од стране школског програма физичког васпитања, избиле на врх листе популарности. Посебно је интересантна чињеница да се опет ради о колективним такмичарским играма, које имају прилагођен игровни систем потребама модерног друштва. Њихова корелација била би тема неке посебне шире расправе, па је овом приликом није упутно започињати.

Приказ процеса модификације и осавремењавања дечије игре у Товаришеву дат је преко најкарактеристичнијих примера. Он се одвијао постепено и континуирано током неколико деценија, у складу са актуелним социо-економским, културним и политичким процесима. Међутим, традиционални елементи из дечијих игара у Товаришеву нису у потпуности ишчезли, јер се и данас могу наћи.

Процес осавремењавања и модификације дечијих игара у Товаришеву присутан је и данас, са циљем моделирања и добијања игровних активности које су у складу са потребама све урбанизованијег начина живота и процеса социјализације који такав начин живота захтева.

Aleksandar KREL

## CHANGES IN TRADITIONAL CHILDREN'S GAMES AMONG SERBS IN TOVARIŠEVO

*Key words:* Tovariševo, Bačka, Vojvodina, traditional children's games, play, play activities, competitive games, changes, modification, reduction.

The topic of this paper is change and transformation in traditional children's games among Serbs in Tovariševo. These games used to be played for a long time in almost intact form, until the second half of the 20<sup>th</sup> century. All traditional children's games from Tovariševo are classified into three basic groups: competitive games, competitive-drama games and imitation-drama games. This paper emphasizes competitive traditional children's games; that is, various playful activities exhibit by boys only. The games in question could serve as an example of connection between children's play and socio-economic and cultural systems where games originated in the first place. Moreover, these games represented a significant mode of socialization: they helped children to acquire socially desirable and expected characteristics. This particular type of game had tremendous educational, cognitive and developmental functions. In decades following World War II, under the pressure of global socio-economic and cultural changes that encompassed the former Yugoslavia, these traditional children's games started to change gradually, following the changes in a rural, traditional way of life. The changes in socio-political settings, economy, innovations brought by technical culture and changes in family structure in general, led to a formal transformation in the structure of games. A number of traditional games were reduced, some disappeared all together, or underwent modification and modernization. Traditional games that once corresponded to rural socio-economic and cultural settings are gradually disappearing, surrendering to the ones that match up to the needs of "modern" villages.

Младена ПРЕЛИЋ  
Етнографски институт САНУ, Београд

УДК 398.3(=163.41)(493)  
УДК 271.222(497.11)(439)–565.79  
Оригинални научни рад

## КРСНО ИМЕ (КРСНА СЛАВА) КОД СРБА У БУДИМПЕШТИ И ОКОЛИНИ У ФУНКЦИЈИ ОДРЖАВАЊА ЕТНИЧКОГ ИДЕНТИТЕТА\*

Обичај прослављања крсног имена или крсне славе, празника свеца-заштитника породице, код Срба је општераспрострањен. О традицијском моделу прослављања славе може се говорити само условно, јер овај обичај у пракси карактеришу бројне варијације, и у прошлости и данас. И поред релативне једноставности форми прослављања, слава је изразито комплексан, синкретичан и полифункционалан обичај. Поред верске димензије (која укључује и пагански и хришћански слој), значајна димензија овог празника је друштвена, али и димензија симболизације етничког идентитета. Управо ова последња долази у први план међу Србима у Мађарској, који живе у окружењу од којег се етнички разликују. У раду се укратко износе ставови саговорника о слави као етничком симболу, као и савремене форме њеног прослављања међу Србима у Будимпешти и околини.

*Кључне речи:* крсна слава, Срби у Мађарској, етнички идентитет, традиција, обичај.

Обичај прослављања крсног имена или крсне славе, празника свеца-заштитника породице, код Срба је општераспрострањен.

Вук Карацић забележио је у свом *Рјечнику* да „сваки Србљин има по један дан у години, кога он слави, и то се зове крсно име, свети, свето, и благда“.<sup>1</sup> Распрострањен назив овог празника је и *слава*.

Исцрпни описи истраживача (посебно крајем XIX и у првој половини XX века) омогућавају констатацију да овај обичај у пракси карактеришу бројне варијације — и у прошлости и данас.<sup>2</sup> Слава је изразито комплексан, синкретичан и полифункционалан обичај. Ипак, форме њеног прослављања су релативно једноставне.

\* Овај рад је резултат пројекта 2157: Традиционална култура Срба — системи представа, обреда и социјалних институција, који у потпуности финансира Министарство за науку, технологију и развој Републике Србије.

<sup>1</sup> Вук Стефановић Карацић, *Српски рјечник* (1818), Сабрана дела Вука Карацића, Књига друга, Просвета, Београд 1986, 343–344.

<sup>2</sup> Видети, на пример, зборник *О крсном имену*, прир. Иван Ковачевић, Баштина, Просвета, Београд 1985.

Главни обреди овог празника су: ломљење славског колача и „устајање у славу“ (испијање вина у славу Бога, односно свеца), помињање свеца-заштитника и свих предака, као и гошћење у кући свечара и позваних и непозваних гостију. Осим обредног хлеба (крсног или славског колача), обавезан је реквизит свећа, која негде гори током целог празника, а негде само током обеда. Затим, икона свеца коме је празник посвећен, вино којим се наздравља и тамјан којим се окаде кућа, икона и укућани. Уобичајено је (али не увек и обавезно) припремање куване пшенице — „кољива“. Слава се слави два, а понекад и три дана.<sup>3</sup>

Према традицији, носилац овог култа је мушкарац — домаћин, „глава породице“. Слава се наслеђује по мушкој линији. Жена само изузетно, на пример — као удовица, „устаје у славу“ на дан празника. Дешава се, већином у градским срединама, да кћер јединица настави да обележава своје крсно име у мужевљевој кући. Домазет слави славу куће у коју је дошао. Две породице са истим презименом, али са различитом славом, сматрају да нису у сродству. Обрнуто, две породице различитог презимена, али са истом славом, сматрају се рођацима и у неким крајевима се води рачуна да међусобно не склапају бракове. Промена крсног имена је изузетно ретка и дешава се само у случају низа тешких несрећа у породици. Много је чешћа појава да се неко у болести или несрећи заветује још једном свецу, и онда настави да слави и једног и другог. Слава другог свеца у истој породици назива се преслава или прислављање.<sup>4</sup>

Прослављање славе има двоструку димензију — верску (која укључује и пагански и хришћански слој) и друштвену, која подразумева породично и друштвено окупљање и међусобно угошћавање. Међутим, слава је у исто време и веома истакнут симбол српског етничког идентитета.

Општераспрострањено мишљење је да је слава искључиво српски обичај. На стварање таквог мишљења је могла да утиче и већ помињана Вукова формулација у *Рјечнику* — да сваки Србин има славу, али су томе допринос дали и други научници. Јован Цвијић је, на пример, у раду *Распоред балканских народа* узимао прослављање славе као критеријум разграничења Срба и Бугара.<sup>5</sup> Истраживања показују, међутим, да славу или празник који има многе суштинске елементе тог обичаја прослављају и Хрвати — католици у јадранском приморју, Албанци у северним деловима Албаније, Македонци и Румуни у североисточној Србији.<sup>6</sup> Може се претпоставити да се заправо ради о индоевропском обичају који се код Срба задржао, а у другим се случајевима великим делом или сасвим изгубио.<sup>7</sup> Међутим, захваљујући општераспрострањеном уверењу да је слава искључиво српски обичај, он је постао и снажан етнички симбол. Чињеница је да је слава, поставши празник са одређеним националним набојем, некад уносила сувишне емоције и заматљивала научну расправу о пореклу и значењима овог обичаја. Нека питања о пореклу и значењима обичаја славе ни до данас нису сасвим разјашњена и о њима међу етнологима, историчарима и археолозима има више различитих мишљења.<sup>8</sup>

<sup>3</sup> Видети исти зборник, посебно поглавља I и II.

<sup>4</sup> М. Ђ. Милићевић, *Кућанска слава*, у: *О крсном имену...*, 78–80.

<sup>5</sup> Ј. Цвијић, *Распоред балканских народа*, у: Ј. Цвијић, *Говори и чланци*, Сабрана дела, књ. 3, том I, САНУ, Београд 1987, 134.

<sup>6</sup> М. Филиповић, *Крсна слава*, у: *О крсном имену...*, 14.

<sup>7</sup> П. Ж. Петровић, *Крсно име*, у: Ш. Кулишић и др., *Српски митолошки речник*, Етнографски институт САНУ, Београд 1998, 260.

<sup>8</sup> На пример, постоје мишљења о трачком, староримском, старословенском, богумилском, али и изворно хришћанском пореклу обичаја. Једно од спорних питања је да ли слава припада култу мртвих,

Једини закључак који се може донети у вези са расправом о слави јесте да се ради о изразито синкретичном и полифункционалном обичају, који је у себи спојио многе архаичне елементе, а данашњи вид добио под утицајем православне цркве.

### Савремено слављење крсног имена (славе) код Срба у Будимпешти и околини

Српска заједница у Мађарској данас је изразито малобројна група; она броји тек око 5.000 људи. Срби у Мађарској данас живе у Будимпешти и околини, односно уз Дунав — од Ловре до Сентандреје, уз Мориш — од Сегедина до Батање и по Барањи и Бачкој, где има и таквих насеља у којима живе само по две-три српске породице. У овом раду биће презентирани неки подаци везани за прослављање крсног имена (крсне славе) код Срба у Будимпешти и у четири околна насеља (Сентандреја, Помаз, Калаз и Чобанац).<sup>9</sup>

Празник свеца-заштитника породице међу Србима у Будимпешти и околини назива се *крсно име*. Такође је познат и назив *слава*, али је ређе у употреби.<sup>10</sup>

С обзиром на то да се Срби у Мађарској у етничком и верском погледу разликују од свог окружења, истраживачу се намеће претпоставка да ће крсно име првенствено задобити функцију симбола етничког идентитета. Заиста, моји саговорници веома држе до обичаја слављења овог празника када су они сами у питању, и то управо као до симбола своје етничке припадности. Сви Срби са којима сам током истраживања била у контакту прослављају овај дан.

Међутим, на директно питање: да ли је Србин онај ко каже за себе да је Србин, али не слави славу, моји саговорници су показали одређену флексибилност и више од половине њих је одговорило потврдно. У образложењу одговора неки су изражавали уверење да се етнички идентитет заснива, пре свега, на свести појединца о сопственој припадности, па тек онда на њеној спољној манифестацији било које врсте (*У основи је бићно ишта осећам, а не да ли славим*), а неки су давали аргументе који подразумевају есенцијалистички концепт идентитета (*Не мора човек да буде верник, да слави славу, иа ипак му у венама тече српска крв, ипак је Србин*).

Неки су ипак увиђали да је на дуге стазе употреба симбола у формулисању и одржавању идентитета неопходна, са чим би се сложили и научници који су се овим проблемима бавили.<sup>11</sup> Међу овим симболима, по мишљењу мојих саговорника, слава има већи значај чак и од вере и језика, што је вероватно последица распрострањеног уверења да је обичај слављења славе ексклузивно

односно култу митског претка, или соларном — односно аграрном култу, што би значило да представља молитву за плодност и за живе. Видети зборник *О крсном имену*..., посебно поглавље IV, 209–512.

<sup>9</sup> Подаци су прикупљени током 1996. и 1997. године у склопу једног ширег истраживања етничког идентитета Срба у Мађарској. У Будимпешти и околини данас живи око 1000 припадника српске заједнице. Истраживањем је обухваћено 45 особа. Већина њих слави славе које су и иначе најраспрострањеније — Св. Јована, Св. Николу, Ђурђевдан. Осим тога, као сведи-заштитници код Срба у Будимпешти и околини јављају се и Св. Лазар, Св. Марко, Св. Алимпије, Св. Игњатије...

<sup>10</sup> Како примећује Радослав Грујић, *крсно име* је назив старији од *славе* и карактеристичан је управо за Србе у бившој Аустроугарској (Р. Грујић, В. Чајкановић, *Слава*, у: *О крсном имену*..., 12).

<sup>11</sup> Видети, на пример, А. Peterson Royce, *Ethnic identity: Strategies of Diversity*, Indiana University Press, Bloomington 1982, посебно 95–96.

српски: *Ако је Србин треба да слави. То смо наследили. У томе смо посебни. То други нема.*

Начин прослављања крсне славе код Срба у Мађарској у другој половини XX века утврдила је Марија Киш.<sup>12</sup>

Припреме за празник почињу данима раније — кућа се уређује и чисти, а дан раније се припрема ручак.

С обзиром на то да се по правилу славски колач код Срба у Мађарској не припрема, а чак ни обичај да се спрема кољиво није општераспрострањен, најважнији ритуални моменти празника су освећење воде и паљење славске свеће. Водицу свети свештеник који редом обилази свечаре — породице које празнују. Према традицији, требало би да се вода свети ујутру на дан славе, али ако много породица слави, свештеник почиње обилазак и дан раније. Породице чекају свештеника тако што на сто ставе тањир са водом и поред њега свежањ босиљка, упале славску свећу и у кућну кадионицу ставе жар и тамјан. Свештеник прво освети водицу црквеним крстом, умочи у ту водицу босиљак и пошкропи иконе, кућу и укућане. Затим са кадионицом обиђе све просторије и окади их, а посебно ону у којој је припремљено славско кољиво. Припремање славског колача, међутим, међу Србима у овим крајевима није уобичајено. У Сентандреји, где неке породице према традицији за славу припремају и колач — што представља изузетак, он се замеси светом водом. У Сентандреји се овај колач ломи у кругу породице, без присуства свештеника.<sup>13</sup> На сам дан празника домаћин коме је слава треба да оде у цркву на службу. У неким местима понесе и породичну читулицу, тако да свештеник помене на служби све умрле чланове породице. Такође, треба и да упали славску свећу. Током целог празника славска свећа треба да гори.<sup>14</sup>

На свечани славски ручак и вечеру су, пре свега, позвани кум и блиски рођаци, али често и многи други гости. Позив се упућује лично. Мада у околини Будимпеште није уобичајено да гости долазе на честитање током целог дана, биће почашћен свако ко дође у кућу свечара на дан славе. Према традицији, гости из других места обично долазе уочи празника и остају и другог дана славе.

На јеловнику славског ручка обавезно је месо, најчешће живина или печена прасетина. За посне славе — као што је Св. Никола, међутим, најчешће се користи риба (рибља чорба, рибли паприкаш, „подварак“ — шаран печен на киселом купусу и пиринчу). У данашње време раширио се обичај припремања торти и колача, али они који поште припремају само колаче од ораха и мака.<sup>15</sup>

Моја истраживања углавном потврђују описани модел. Занимљиво је ипак подвући неке упадљиве карактеристике прослављања славе које сам могла да констатујем у Будимпешти и околини током деведесетих година XX века.

Једна формална карактеристика празника одмах упада у очи, а то је — већ помињано — одсуство славског колача. За ово постоји једно популарно објашњење, које ипак није претерано распрострањено међу самим мојим саговорницима, али се може чути. Наводно, поједини су чули „од неких новинара, који су ту били кад

<sup>12</sup> Kiss Mária, *Délszláv szokások a Dunamentén*, Néprajzi tanulmányok, Akadémiai kiadó, Budapest 1988, 111–116.

<sup>13</sup> M. Kiss, *Délszláv szokások...*, 112–113. Тихомир Ђорђевић такође бележи да је 1909. године у Сентандреји констатовао постојање славског колача који се ломио *без свештеника* (Т. Ђорђевић, *Српске колоније у Будиму и околини*, у: Наш народни живот 3, Просвета, Београд 1984, 255.

<sup>14</sup> M. Kiss, *Délszláv szokások...*, 113.

<sup>15</sup> *Истио*, 114.

је слављена тристагодишњица Сеобе<sup>16</sup>, да су се Срби, досељени за време Велике сеобе, заветовали да неће да праве славски колач док се поново не врате својим кућама, тамо одакле потичу. Друго тумачење, које се може чути од мојих саговорника, јесте да досељени Срби потичу из неког специфичног краја, где је славски колач примљен накнадно, а оригинално га није било. Ова претпоставка има утемељење у неким научним радовима, јер — по мишљењу неких аутора (на пример, Веселина Чајкановића) — обичај прављења колача за славу јесте новији и представља супституцију архаичнијег обредног реквизита — куваног жита (кољива).<sup>16</sup>

Две-три породице, са којима сам разговарала током истраживања, увеле су последњих година обичај прављења славског колача, што је последица њихових контаката са сународницима из матице, који су утицали на то да они преузму овај обичај као „правила“. Такође, нови досељеници из матице последњих година, Срби из бивше Југославије, доносе у цркву и славски колач да га свештеник освети.

Поред тога, и „испијање у славу“ сведено је на наздрављање домаћина гостима, али никако није централни, па чак ни обавезујући елемент прослављања крсног имена.

Поред самог обреда прослављања, интересантно је запазити и неке карактеристике комплекса обичаја и веровања везаних за славу.

Наслеђивање празника — по општераспрострањеној традицији — требало би да буде (уз већ поменуте изузетке) искључиво по мушкој линији. Код Срба у Будимпешти и околини, међутим, констатовала сам да неудате кћери (и то не кћери — јединице) или удате жене у мешовитим браковима преузимају слављење славе, што представља велико одступање у односу на општераспрострањену патријархалну традицију. У овом случају, према објашњењима која сам добила на самом терену, снага овог празника — као симбола етничког идентитета — надвладала је традиционални, патријархални модел по коме се породични култ свеца-заштитника наслеђује само по мушкој линији. На пример, Српкиња која живи у мешовитом браку у Будимпешти, и чији родитељи нису више живи, наставља да прославља своје крсно име као симбол свог етничког идентитета и намерава да га пренесе на своје синове, за које се нада да ће се и након одрастања осећати као припадници српске заједнице. Оваквих примера има више. У случају мешовитих бракова, ако супружник несрпске припадности познаје и уважава обичаје око славе, то се у српској заједници прима са великим задовољством, као нешто што је за заједницу веома добро (*ако морају да узимају Мађаре, бар да буду уредни, који нас поштују...*). Такође се врло позитивно гледа на случајеве да удовица друге етничке припадности настави да обележава крсно име свог мужа — Србина и после његове смрти.

Одступања од претходне традиције, која су последица процеса атеизације и посебно — периода социјализма, нису толико велика. Већином су и атеисти и чланови некадашње радничке партије наставили да прослављају крсно име у својој

<sup>16</sup> Р. Грујић, В. Чајкановић, Слава, у: *О крсном имену...*, 13. Наравно, овде употребљени изрази *новији* и *архаичнији* су очигледно непрецизни. Више сам желела да упутим на могућност да нека мишљења мојих саговорника, с обзиром на то да је међу њима било и интелектуалаца, потичу из литературе која им је могла бити доступна, него да сама дам неко утемељено објашњење, јер за то нема довољно расположивих чињеница. Евантуално, као тумачење је могуће понудити претпоставку да су српски свештеници укидали овај обичај, као и друге паганске елементе народних обичаја у Хабсбуршкој монархији, где су имали већу контролу над понашањем верника него на турској територији. Формулација коју користе неки истраживачи у опису славских обичаја, која наглашава да се славски колач у Сентандреји ломио *без присусјства свештеника*, указује на чињеницу да је то можда било важно и, можда, да су свештеници према овом обичају били нетрпељиви.



кући, мада нису одлазили у цркву. И у овим случајевима етнички идентитет је дошао у први план и показао се значајнијим од идеолошке припадности. Има неколико случајева и да је та традиција у појединим породицама била прекинута, али је последњих година, са неколико изузетака, обновљена. Ипак, могу да се примете неки мањи утицаји на начин слављења славе. На пример, данашњи становници Будимпеште углавном ретко позивају свештеника да им свети водицу. Ова традиција се прекинула у тешким годинама после Другог светског рата, када је свештенику, наводно, било врло незгодно да се у мантији креће по граду. Свештеник данас, наравно, одлази у куће у које је позван, али се обичај позивања свештеника у Будимпешти мање-више изгубио, између осталог и због тога што српска популација не живи више концентрисано у појединим деловима града, него је раштркана на великом простору.

Већина мојих саговорника добија слободан дан на радном месту за своју крсну славу. Тамо где су у прошлости у континуитету постојале српске заједнице, постојало је и међусобно уважавање, па се, рецимо, по сећању једног мог саговорника (1942, Мохач), дешавало да учитељ — Мађар опомене ђака — Србина да за своју славу мора обавезно остати код куће, јер је „такав ред“. Данас то ипак често зависи од радног места — неко може да добије слободан дан, а неко не, не због тога што би послодавци били посебно нетолерантни, него што се другачије схватају радне обавезе и односи послодавца и запосленог у садашњем друштвеном систему. Деца у мађарским школама, међутим, и данас по правилу добијају оправдање изостанка за дан своје крсне славе. У српским школама и другим српским институцијама подразумева се слободан дан за свечаре.

У традиционалној култури Срба у Мађарској није било уобичајено да се на славу позивају Мађари, осим — можда — сасвим изузетно. Многи моји саговорници старије генерације протумачили су ми увођење обичаја слављења имендана код Срба потребом да се комшије и пријатељи Мађари позивају у госте (пре свега они који своје пријатеље — Србе позивају у кућу на своје имендане), а да то не буде за крсну славу која има снажну етничку симболику, па би за моје саговорнике било незамисливо да у једној таквој прилици, за славском трпезом, говоре мађарски. Ово се превасходно односи на период пре Другог светског рата, пре него што је број мешовитих бракова веома порастао. Данас је ситуација у већини породица у овом погледу измењена, па је овај идеал — да се за славском трпезом употребљава само матерњи језик — све теже одржати.

У млађој генерацији (рецимо у генерацији рођеној шездесетих година двадесетог века), посебно у граду, има примера да се слава у Будимпешти прославља као велика журка на коју се позивају бројни пријатељи, па се, дакле, говори и мађарски. Такође се последњих година јавља тенденција успостављања неких форми заједничких прослава славе изван дома свечара. Такав пример су заједничке прославе — *пријатељски састанци свечара* — у српским клубовима у Будимпешти и Сентандреји.

На пример, последњег четвртка у јануару 1998. године у Клубу у Будимпешти окупило се 20-ак припадника српске заједнице старије генерације из Будимпеште и околине да би заједнички прославили Св. Николу и Св. Јована. То су биле славе петорице чланова Клуба. Нису се окупиле целе породице, него брачни парови — свечари и њихови пријатељи. На заједничкој дугачкој трпези горела је свећа, кољиво је такође било спремљено (како су ми објаснили, због Светог Николе, јер је наводно за тај празник кољиво обавезно, а за Светог Јована није), као и послужење и вино, које су гостима послуживали свечари. Вече је проведено у разговору и



заједничком певању уз гитару (песме су, наравно, биле на матерњем језику — углавном општепознате: староградске, народне и новокомпоноване).

И овај пример сведочи о примату етничке симболизације, али и о примату друштвене функције славе у односу на њену религијску функцију. Ипак, овај начин обележавања славе наилази и на неке критике од стране чланова заједнице који држе, пре свега, до традиције и православља. По мишљењу једног од мојих саговорника (1942), такав начин слављења славе „није исправан“:

*Сад, на пример, држе славу и у клубу у Пешићу, и звали су ме више ђуџа. И мени је светица Св. Јован, ал ја на њаку славу не идем. Зна се шта је слава и како се слави. То за мене није слава.*

\* \* \*

На основу релативно скромне документације о празновању славе код Срба у Будимпешти и околини може се ипак приметити да овде описани обичаји у исто време показују и континуитет и традиционализам, али и способност промене и прилагођавања. Поред неких других карактеристика, можда и то доприноси њиховој „употребљивости“ у симболизацији етничког идентитета, јер се и етнички идентитет такође одликује суштинским парадоксом да спаја трајање и промену.

Mladena PRELIĆ

#### MAINTAINING ETHNIC IDENTITY: FAMILY PATRON'S DAY AMONG THE SERBS IN BUDAPEST AND SURROUNDING AREA

*Key words:* Family patron's day, Serbs in Hungary, ethnic identity, tradition, custom.

Celebration of Family patron's day is very widespread among Serbs in general. The traditional model of celebration suffered many changes, which in practice resulted in many variations in terms of its form. Regardless of its relatively simple form of celebration, Family patron's day still represents a very complex, amalgamating and multifunctional custom. In addition to religious aspects (both pagan and Christian), the celebration itself contains important social and symbolic ethnic identity issues. The latter one is the most emphasized among the Serbs living in Hungary. This paper briefly describes informants' views with respect to the holiday as a symbol of ethnicity, and the holiday's present day forms of celebration.



Мирјана ПАВЛОВИЋ  
Етнографски институт САНУ, Београд

УДК 81'246.2(=163.41)(498)  
Оригинални научни рад

## МАТЕРЊИ ЈЕЗИК КАО ЈЕДАН ОД ЕТНИЧКИХ СИМБОЛА СРБА У ТЕМИШВАРУ\*

Матерњи језик као симбол етничког идентитета разматра се у раду на примеру Срба у Темишвару. Анализирана је његова употреба, промене, као и фактори који су допринели његовом очувању у вишенационалној средини.

*Кључне речи:* матерњи језик, билингвизам, етницитет, етнички симболи.

У све бројнијој литератури о етницитету, независно од различитих теоријских приступа, матерњи језик се најчешће посматра као једна од значајнијих, ако не и најзначајнија, одлика етничког заједништва. Полазећи од етничког идентитета као групног, који припадници групе изграђују на низу симболичких представа о свом етничком заједништву и различитости и/или их други на основу њих идентификују као припаднике дате групе,<sup>1</sup> у раду се разматра на који начин се матерњи језик јавља и функционише као симбол етничког идентитета Срба у Темишвару. Анализа обухвата различите нивое и аспекте познавања и сфере употребе српског језика, као и најважније факторе који утичу на његов вишевековни опстанак и промене у мултинационалној средини.

Већина изнетих података прикупљена је у току теренских истраживања у Темишвару 2002. и 2003. године, комбинованим техникама анкете,<sup>2</sup> интервјуа,<sup>3</sup> слободног разговора и посматрања с учествовањем.

\* \* \*

Темишвар је стари град који се у току своје дуге историје налазио под влашћу различитих држава (Турске, Аустроугарске, Мађарске, Румуније), што се пре

\* Рад је резултат рада на пројекту број 1868, који у целини финансира Министарство науке и заштите животне средине Републике Србије.

<sup>1</sup> Опширније о дефиницији етничког идентитета видети у: Мирјана Павловић, *Срби у Чикагу. Проблеми етничког идентитета*, Етнографски институт САНУ и Издавачка задруга Идеа, Београд 1990, 83–86.

<sup>2</sup> Спроведене су две анкете. Прва, анонимна, обухватила је 20 ученика Српске гимназије „Доктор Обрадовић“, а друга 14 — припадника Српске заједнице у Темишвару, различитог пола, старости и нивоа образовања.

<sup>3</sup> Према детаљном упитнику обављен је разговор са 30 Срба у Темишвару, припадника различитих генерација.

свега одражавало на честу промену националне структуре становништва, али и на њихов друштвено-политички положај и културне одлике. Стога је Темишвар увек био, а и данас је, вишенационална, мултикултурна и мултилингвална средина, у којој — поред већинских Румуна — живе и многе мањинске заједнице: Роми, Мађари, Немци, Срби, Јевреји и други. Сви они, поред румунског, у различитим приликама користе и свој матерњи језик.

Тачно време досељавања Срба у Темишвар није поуздано утврђено, али је сигурно да су на том простору живели и пре турског освајања града 1552. године. Данас су они етничка/национална заједница мањинског типа која, према прелиминарним резултатима последњег пописа становништва из 2002. године, обухвата 6.271 особу или 2,31% укупног становништва града.<sup>4</sup> Иако малобројна, заједницу карактерише велики прилив сеоског становништва, посебно изражен шездесетих и седамдесетих година 20. века, као и мрежа просветних, друштвених, политичких, културних и спортских организација мањинског типа.

Под етничким симболима обично се подразумевају мање или више видљиве карактеристике етничке/националне заједнице, које имају интегрисајућу функцију — обележавање заједништва групе, и диференцирајућу функцију — разграничавање од других група истог типа.<sup>5</sup> У већинском румунском окружењу српски језик је, несумњиво, обележје које доприноси зближавању Срба у Темишвару, а с друге стране — уочљиво их одваја од свих других националних група у граду. Међутим, како се у раду анализира заједница у дијаспори, њени симболи морају имати још једну функцију — означавање заједништва с културом и традицијом матице. Српски језик сигурно испуњава и ту функцију.

Срби су у прошлости, па чак је тако и данас, православну веру — не језик — сматрали најважнијом одликом свог етничког/националног идентитета, често поистовећујући верску и националну припадност.<sup>6</sup> Међутим, још је у 18. веку Доситеј Обрадовић први уочио да вера пружа сувише уску основу за национално осећање, па у програмном писму Харалампију Мамули истиче много шири принцип — јединство језика и рода: „будући да закон и вера може се произменити, а род и језик никада“, дајући тако „сваком разумљив осећај солидарности“.

И моји саговорници виде српски језик као један од најважнијих симбола етничности своје мањинске заједнице. Иако већина њих сматра да су за очување националног идентитета битне многе компоненте (језик, вера, традиција, обичаји, фолклор и др.), језику ипак приписују одлучујућу улогу, сматрајући да његовим губитком обично долази до утапања појединца у већинску румунску заједницу.

„Језик је јако битан, ми смо Срби, морамо да знамо српски језик, јер у супротном ћемо се изгубити. Језик је одлучујући. Главна обележја српства су језик и вера. За српску припадност најважније је осећање и језик. Без вере можеш бити Србин, ту сам толерантна, али без језика — не“.

Неколико казивача чак категорички истиче да је особа која не зна српски језик асимилована и да више не може бити припадник српске заједнице.

<sup>4</sup> Прелиминарни резултати пописа становника — март 2002. године. Резултати су добијени у Савезу Срба у Румунији.

<sup>5</sup> М. Павловић, *Срби у Чикагу...*, 91–93 и ту наведена литература.

<sup>6</sup> О поистовећивању верске и етничке припадности данас код Срба у матици видети у: Душан Бандић, *О народном православљу данас — истраживања у ваљевском и крушевачком крају*, Етнолошки проблеми 9, Београд 1992, 63–90, а у дијаспори видети у: Мирјана Павловић, *Религијска и етничка припадност*, Гласник Етнографског института САНУ XLVI, Београд 1997, 101–109.

„Није Србин који изгуби језик. Не може бити Србин, а да не говори језик. То је трагично. То је рекла бих полу-Србин“.

Матерњи језик је и у старијој стручној литератури дуго времена сматран одлучујућом одликом етничитета. Данас се, међутим, истиче, а бројна истраживања то и доказују, да и у случају када дође до губитка матерњег језика, свест о заједништву може опстати, али је у том случају пут ка асимилацији и бржи и лакши.

Свесни изузетне важности српског језика за опстанак заједнице, Срби у Темишвару су матерњем језику одувек посвећивали велику пажњу. Али он је, и поред тога, у току дугог живота заједнице у мултијезичкој средини показивао и бројне промене — како у нивоу знања појединаца, тако и у сферама употребе. Промене су зависиле од историјског периода посматрања, односно генерацијске припадности, од старосне структуре и нивоа образовања, од школовања на матерњем језику и разгранатости мањинских, културних институција, у којима су неговани језик и култура, од бројности заједнице и мешовитих бракова у њој. Ипак на језичку ситуацију је, пре свега, утицала државна политика законском регулативом о обавезном језику администрације и школства. У правном погледу српски језик је увек имао мањинску и подређену позицију, било у односу на немачки и мађарски, као језике администрације у одређеним историјским периодима, било у односу на румунски као званични језик данашње Румуније. Стога је српски језик још врло рано почео да узмиче, чак и у оквиру српске заједнице, а појединце у њој обично је одликовао асиметричан билингвизам — у корист матерњег језика или језика окружења.

\* \* \*

Тако М. Црњански наводи да је још крајем 19. и почетком 20. века, поред мађарског, постојао и један другачији Темишвар, којем је његова породица припадала „душом и телом“. „То је био Темишвар Срба, остатака остатака, варош стара, умирућа, фанатична, верска... Тај Темишвар био је срастао са Темишваром туђина, као два сијамска близанца, али окренута леђима. У том нашем Темишвару бранила се свака српска кућа, као барикада.“<sup>7</sup>

Како је Темишвар одувек представљао мултинационалну средину, а Срби у граду изразиту мајину, они су још у 19. веку били принуђени да поред матерњег језика познају и језике других заједница у граду, као и да се њима користе — макар само изван породичног круга и своје заједнице. То се посебно односило на појединаца занимања, нпр. на трговце и занатлије, јер „некад је било пристојно да се муштерији обраћаш на њеном језику“. Обраћање саговорнику у друштву на његовом језику, што је правило за све четири нације (Немце, Мађаре, Румуне и Србе), А. Лебел сматра старом формом банатске учтивости.<sup>8</sup> Поред тога, у појединим периодима сматрало се „ноблес“ говорити мађарски или немачки, а већ крајем 19. и почетком 20. века у Темишвару се јављају и мешовити бракови у којима се више није говорио српски језик, па госпође у српској цркви питају супруге: „Јоцо, Јоцо, вас загт ер?“ (Was sagt er — Шта он то каже?).<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Милош Црњански, *Темишвар, Велика сеоба 1690–1990*, Београд 1990, 457–458.

<sup>8</sup> Арпад Лебел, *Социјално-историјски аспекти етничког плурализма у Војводини*, Етнолошке свеске 4, Београд 1962, 29.

<sup>9</sup> Милош Црњански, *О Банату и Банањанима*, Књижевна заједница Новог Сада, Нови Сад 1989, 50.

Знање немачког и мађарског језика, међутим, у већини случајева није прелазило ниво елементарне свакодневне комуникације, а изузетак су представљале само ретке особе српског порекла које су се школовале на овим језицима или радиле у државној служби.

Таква ситуација имала је и повратни утицај на матерње језике, па неки наглашавају да су се „темишварски Срби распознавали по томе што су нагласком заносили на немачки, румунски или мађарски“.<sup>10</sup>

И поред тога, данас се сматра да су Срби у Румунији до Другог светског рата имали више могућности за употребу матерњег језика, јер су тада заједнице биле бројније и хомогеније, а постојале су и чисто српске сеоске средине. Таква ситуација у појединим српским селима задржала се све донедавно. Иако је у Темишвару било другачије, јер број Срба у граду никада није био велики, ипак су и ту српске заједнице у Фабрици, а посебно у Мехали, сеоском кварту који је у саставу града од 1910. године, биле много чвршће, са мање мешовитих бракова. У српским породицама се говорило само матерњим језиком, док су мађарски, немачки или румунски припадали искључиво јавној комуникацији. Деца су ишла у српске парохијске школе, а постојале су бројне друштвене, културне и спортске организације у којима је било незамисливо говорити неким другим — осим српским — језиком. Поред тога, старији казивачи наглашавају да се српски језик није губио чак ни у мешовитим браковима.

„Овде у Мехали било је мешаних бракова, али се знало да ако се Румунка уда за Србина, треба да научи српски и ако се Српкиња уда за Румуна — румунски. Такав је био ред“. Или: „Моја мајка је научила српски да би удовољила мужу“.

Дакле, старије генерације Срба у Темишвару одликовало је много боље познавање и чешћа употреба српског језика, али с друге стране — то је утицало и на слабији ниво знања румунског језика, па чак и на његово потпуно непознавање.

„Моја мајка, Новосањанка, која се удала у Темишвар, до краја живота (четрдесете 20. века) није научила српски“. Или: „Моја бака је из чисто српског села, а последње године живота (шездесете године 20. века) провела је код нас у Темишвару и никада није научила румунски“.

Треба имати у виду и да је Темишар у саставу Румуније тек од краја Првог светског рата.

„Моја мајка, чији је отац био трговац у Темишвару, студирала је медицину у Будимпешти две године, разуме се — на мађарском. Када је успостављена граница у Банату (после Првог светског рата), више није могла да се врати на студије. Могла је да настави да студира у Клужу, јер је тамо био медицински факултет, али није знала добро румунски“.

Слични, мада знатно ређи примери слабијег познавања румунског језика јављали су се и после Другог светског рата.

„Када сам дошао на школовање у Темишвар, знао сам румунски, као Румун — српски, мада ми је данас румунски јача страна и говорим га без акцента“.

<sup>10</sup> Стеван Бугарски, *Срби у Темишвару*, материјал са међународног научног скупа „Положај и идентитет српске мањине у југоисточној и централној Европи“, одржаног новембра 2003. у организацији Међудодељеног одбора за проучавање националних мањина и људских права САНУ, Етнографског института САНУ и Центра за истраживање етничитета, *без сцене*.

\* \* \*

Међутим, док старије генерације обележава асиметрична двојезичност у корист матерњег језика, данас је језичка ситуација Срба у Темишвару потпуно измењена. Иако се српски језик у заједници, као што смо већ навели, сматра одлучујућом одликом етничког/националног идентитета, ниво знања и области у којима се користи показује повлачење у односу на румунски, па чак и потпуни нестанак. За данашње генерације је, дакле, најкарактеристичнији асиметрични билингвизам у корист румунског језика.

Сви анкетирани одрасли чланови заједнице из хомогених породица и њихови супружници српског порекла наводе да добро знају матерњи језик. Већина их чита и пише српски, а само казивачи који нису ишли у српске школе, истичу да теже читају и пишу, посебно на ћирилици. Ниво знања њихових потомака, међутим, значајно опада. Иако сви анкетирани средњошколци Српске гимназије знају да читају и пишу, у другој генерацији се јавља и 14,2% особа из српских хомогених бракова које не говоре српски, већ га само разумеју, док је тај проценат у мешовитим породицама још већи: „Моја деца помало смуцају српски“.

Међутим, чак и казивачи који знају да читају и пишу српски језик, уочавају да временом и под утицајем румунског, као доминантног језика, квалитет знања матерњег језика опада. Тако само 42,8% одраслих анкетираних особа, иако у моноетничком браку, лакше чита, пише и разговара на српском језику.

„Ми размишљамо на румунском, то не може да се избегне, одатле нам потешкоће и пропусти у изражавању на матерњем језику“.<sup>11</sup>

Опадање нивоа знања матерњег језика најбоље се уочава код средњошколца Српске гимназије. Тако само 60% анкетираних ученика из српских хомогених и 37,5% из мешовитих породица истиче да лакше комуницира на српском језику („јер на њему размишљам, јер су ми сви у породици Срби и већина другова“, „јер од малена само на српском комуницирам“), док 20% ученика из хомогених и 50% из мешовитих породица ипак лакше комуницира на румунском („јер је језик који се прича у држави у којој живим“, „јер су ми већина другова и пријатеља Румуни“). На српском језику размишља 80% ученика из хомогених бракова и 37,5% из мешовитих; личне белешке води 50% из хомогених и 30% из мешовитих („Трудим се да пишем српски, мада чешће пишем румунски“), док би књигу на матерњем језику радије прочитало 60% ученика из хомогеног и 38% из мешовитог брака.

Осим тога, чак и особе које добро знају српски језик или су школоване на њему, у свакодневној комуникацији на матерњем језику често употребљавају бројне румунске речи, јер одговарајуће српске речи у датом тренутку не могу да се сете. „Понекад у себи тражим реч на српском, па је нађем на румунском, и обрнуто, па долази до забуне“. Зато се код Срба у Темишвару често може чути: „Јеси била у боксу (подруму) да донесеш дулћаца (слатко) од афине (боровнице). Мама је у баји (купатилу)“. Није редак случај ни да се поједине фразе буквално преводe са румунског: „Дај ми један телефон вечерас“, а казивач који одлично зна српски истиче: „Кад журим, дешава ми се да мешам ћирилицу и латиницу“.

<sup>11</sup> Проф. Жива Жујић у интервјуу Борку Илин, *Језичке барикаде*, рубрика Варошани, Наша реч, бр. 653, 16. август 2002, 26.

Посебан проблем већини припадника српске заједнице представља и непознавање стручне терминологије на српском језику, па су у разговору ти изрази увек на румунском.

Наведени проблеми су у другој генерацији, посебно код потомака из мешовитог брака, још израженији. Њихов фонд речи је изразито ограничен само на речи неопходне за елементарну, свакодневну комуникацију. Они слабо познају граматику, користе велики број румунских речи и израза, практично говоре на два језика истовремено. Тако често реченицу започну на српском, па пређу на румунски, а враћају се на српски само ако констатују да их саговорник не разуме, иначе неприметно и несвесно разговор и заврше на румунском. Осим тога, особе које нису похађале српску школу, истичу да тешко читају ћирилицу, ако је уопште и читају, а имају и проблем лошег познавања граматике.

С друге стране, изражавање на румунском је Србима свих генерација у Темишвару данас много лакше, боље, спонтаније, а речник је богатији. На тај начин у већини случајева матерњи језик је, заправо, постао други језик, јер се на њему говори несигурно и са често немалим проблемима. То се најлакше уочава у разговору са сународницима из матице. Чак и особе школоване на матерњем језику тада говоре спорије, са сталним страхом од грешке и уз честа питања: „да ли се то тако каже?“ или „шта је правилно?“

Матерњи језик се и данас најчешће учи у раном узрасту у породици, док се румунски усваја у ширем окружењу. Тако је и већина мојих саговорника из хомогених бракова матерњи језик научила у родитељској кући, а румунски спонтано, с децом на улици.

„Мој син од три године тешко се сналази на улици зато што му деца кажу нешто на румунском, а он одговара на српском. Тако да он сада прича неки есперанто од румунског и српског, али сви смо тако научили језик“.

Казивачи из мешовитих бракова пак усвојили су оба језика у родитељској кући. Интересантно је да, заправо, у већини мешовитих породица, у којима се очувању матерњег језика посвећује пажња (инсистира се да деца науче српски или да иду у српске школе) са децом на српском разговара само родитељ српског порекла, док родитељ несрпског порекла с децом говори румунски.

„Ја са мојим сином разговарам само српски“. Или: „Не бих могао да замислим да са братом и оцем говорим румунски, с мамом (Румунка) је друкчије, иако и она зна српски.“

Треба, ипак, нагласити да се и данас у мешовитим породицама јављају супружници несрпског порекла који су научили српски језик, неки чак и читају и пишу, али је њихов број знатно мањи него у старијим генерацијама. Тако 60% супружника несрпског порекла данас само разуме српски језик, али га не говори.

Срби у Темишвару данас матерњи језик најчешће употребљавају у кући, српским мањинским организацијама (школа, црква, културно-уметничка друштва) и у комуникацији са родбином и особама српског порекла. Међутим, и у тим сферама румунски језик поступно и све више преовлађује. Тако анкете и интервјуи показују да док се у већини хомогених породица говори српски и тек понегде и румунски (10%), у око 40% мешовитих бракова у кући се говори само румунски. Слична ситуација је и у српским организацијама. Повлачење матерњег језика уочљиво је — како код деце која иду у српску гимназију, тако и у самој гимназији. Док с наставницима у школи сви комуницирају на српском језику, с друштвом у школи на српском разговара 66% ученика из моноетничког брака и 50% из мешо-



витог брака. Осим тога, бројна обавештења истакнута у школи такође су на румунском језику.

„Некада се у Српској гимназији говорио само српски, а сад само румунски. Нова лоша нарав је да деца међусобно говоре румунски у школи“.

Иако — према мојим саговорницима — у комуникацији с пријатељима и родбином српски језик има превласт, и у овој сфери румунски језик заузима све више простора: „Боли ме када чујем српски брачни пар да говори румунски“. Исто тако у српским фолклорним групама млађе генерације певају на српском, често га и говоре релативно добро, али међусобно разговарају на румунском, док у неким оркестрима који свирају српску музику већина музичара и не зна српски језик.

\* \* \*

Размотримо на крају и факторе који утичу на очување матерњег језика у српској заједници у Темишвару.

Један од најважнијих фактора очувања језика мањине је законска регулатива. По последњем Уставу Републике Румуније из 1991. године, румунски језик је званичан језик,<sup>12</sup> али се у њему препознају и штите и права националних мањина на очување, развој и изражавање свог етничког, културног, лингвистичког и религиозног идентитета.<sup>13</sup> Исто тако, припадницима националних мањина зајамчено је и право образовања на матерњем језику,<sup>14</sup> које је додатно разрађено Законом о настави бр. 84/1995.<sup>15</sup>

Веома значајна институција која доприноси очувању српског језика у заједници је школа на матерњем језику. Прве српске школе у Темишвару основане су још у 17. веку, али се о њима мало зна. Тако се у једном извору наводи да је прва српска основна школа почела са радом 1608. године,<sup>16</sup> а у другом — још 1606. године.<sup>17</sup> У другој половини 18. века Темишвар је већ имао три православне вероисповедне школе, па је 1757. године школу у граду похађало 16 ученика, у Мехали 46, а у Фабрици су постојала два одељења са 68 ученика.<sup>18</sup> Српске вероисповедне школе су укинуте 1948. године на основу државног закона о реформи наставе у Румунији.<sup>19</sup> Прва средња школа на српском језику била је редовна српска државна нижа гимназија, установљена 1934. године, која је 1943. године прерасла у вишу гимназију, као секција при познатом државном лицеју К. Ђ. Лога.<sup>20</sup> Уз гимназију

<sup>12</sup> Constituția României, Publicată in M. Of. Nr. 233 din 21 noiembrie 1991, члан 13.

<sup>13</sup> Исто, члан 6.

<sup>14</sup> Исто, члан 32.

<sup>15</sup> Горан Башић, *Политичко-правни положај националне мањине у савременој југоисточној и централној Европи*, материјал са скупа „Положај и идентитет српске мањине у југоисточној и централној Европи“, Међуодељењски одбор за проучавање националних мањина и људских права САНУ, Етнографски институт САНУ и Центар за истраживање етничитета, Београд, новембар 2003, 19.

<sup>16</sup> Љ. Церовић, *Срби у Румунији од раног средњег века до данашњег времена*, Матица српска, Нови Сад 1997, 90.

<sup>17</sup> Мирослав Тимотијевић, *Црква светог Георгија у Темишвару*, Матица српска, Нови Сад 1996, 19.

<sup>18</sup> М. Огњановић, *Стање српских православних народних школа у појединим местима 1716–1793*, ГПСКБ III, 1959, 236.

<sup>19</sup> Стеван Бугарски, *Српско православље у Румунији*, Темишвар — Београд — Нови Сад 1995, 187.

<sup>20</sup> Душан Сабљић, *Српска мешовита гимназија у Темишвару*, Темишвар 1993, 6–13.

су неко време постојале: Српска секција при Учитељској школи, Српска педагошка школа и Српска секција Средњотехничке пољопривредне школе.<sup>21</sup>

Данас школство на српском језику у Темишвару обухвата два забавишта, једно одељење при румунској основној школи у Мехали, у којем се настава изводи симултано за прва 4 разреда основне школе, те осмогодишњу основну школу у оквиру гимназије. Једина средњошколска установа Срба у Румунији на матерњем језику јесте Српска теоретска гимназија „Доситеј Обрадовић“ (Liceu Teoretic Dositei Obradovici), која има два смера — математичко-информатички и филолошки, а на Филолошком факултету Западног универзитета постоји и Катедра за србистику.

Улогу школе у очувању језика, а самим тим и етничког идентитета, високо цене и припадници заједнице, што је посебно уочљиво у разлозима за упис у Српску гимназију:

„Јер ми је српски језик матерњи; да би сачувало српски језик и обичаје; да би усавршила српски језик; пошто сам Србин по националности, имао сам прилику да учим, читам и да говорим на српском; волим српски језик“.

Само једна анкетирана ученица из мешовитог брака у почетку није желела да упише Српску гимназију, док остали јесу, и то:

„да боље научим језик; да не заборавим језик; зато што волим свој матерњи језик“.

Међутим, и поред високог вредновања улоге школа у очувању матерњег језика, данас често и родитељи из хомогених бракова не дају своју децу у српске школе, јер сматрају да у њима квалитет наставе није на довољно високом нивоу, и с друге стране — плаше се да ће деца слабије знати румунски језик, па имати велике проблеме и нижи успех у даљем школовању на румунском језику. Осим тога, у појединим периодима било је из политичких разлога прагматично да деца не похађају српске школе.

„Сва моја деца су ишла у румунске школе, нема шта, да знају где живе. Деца су ишла у румунску школу, јер шта ће овде да раде. Да би се запослила, морају добро да знају румунски, а не српски. Жао би ми било да дам дете у српску школу. Тада (пред Други светски рат) се сматрало да је перспектива у румунском језику. После Барагана<sup>22</sup> пријатељи су саветовали моје родитеље да је паметније да ме дају у румунску школу“.

Ипак, одсуство српске деце из српских школа забележено је још прилично рано. Тако је 1905. године из црквене општине у граду (у то време са Мајуром и Жозефштатом) од 78 деце школског узраста „туђе школе основне, средње, трговачке полази 58 српске деце“, а у Фабрици од 109 ученика „туђе основне школе полази 75 српске деце.“<sup>23</sup> Број деце у српским школама ни данас не задовољава Србе у Темишвару. Године 1980. од 1. до 7. разреда у два одељења било је 223 ученика, док је истовремено румунске школе похађало 320 ученика.<sup>24</sup>

Сигурно је да данас особе које су похађале српске школе знатно боље знају матерњи језик, чак и у старијим годинама. Међутим, као што је већ наведено, по-

<sup>21</sup> Исто, 17–18.

<sup>22</sup> Многи Срби су били депортовани у Бараганску пустару. Опширније о томе видети у: Миодраг Милин и Љубомир Степанов, *Бараганска голгоџа Срба у Румунији 1951–1956*, Посебна издања, Монографије, књ. 8, Демократски савез Срба и Карашевака у Румунији, Темишвар 1996.

<sup>23</sup> Мита Косовац, *Српска православна митрополија карловачка по подацима од 1905. године*, Српска манастирска штампарија, Карловци 1910, 745–756.

<sup>24</sup> Душан Сабљић, *Српско школство у Румунији 1919–1989*, Темишвар 1996, 224–225.

влачење српског језика се и ту уочава. Осим тога, неки казивачи истичу да се последњих година — због недовољног броја српске деце — у Српску гимназију уписују и Румуни, али да тиме „они нису асимиловани, већ напротив“.

Поред школе, и медији на српском језику (штампа, радио и ТВ) значајно утичу на очување матерњег језика Срба у Темишвару. И они имају дугу традицију деловања у граду. Прве новине на српском језику биле су *Световид* Александра Андрића из 1852. године, али исте године су пренете у Беч, а затим у Београд.<sup>25</sup> Исто тако, краткотрајни су били и остали покушаји издавања новина у 19. веку и почетком 20. века. Тек 1934. године појавио се *Темишварски весник* који је излазио до 1967. године. *Правда*, орган Савеза словенских културно-демократских удружења, почиње да излази 1944. године, а 1969. године мења име у *Банатске новине*.

На српском језику данас излазе недељник *Наша реч* и тромесечник *Књижевни живот*. Осим тога, Срби имају и богату публицистику на матерњем језику, која обухвата белетристику, поезију и монографије: о насељима, организацијама и обичајима Срба у Румунији.

Моји саговорници најчешће читају *Нашу реч*, док су некад радо читали и штампу из матице (*Полићика*, *Илустрована полићика* и др.), али је данас тешко доћи до ње, јер је у слободној продаји нема. Нешто већи проценат, посебно мање образованих казивача, као и оних који слабије знају српски језик, радо прати и програм на српском језику Телевизије Темишвар. Осим тога, прати се и програм радио и ТВ станица из Србије. Радио већином слушају старије особе, док ТВ Пинк обично гледају млађи. Старије особе, као и оне са вишим образовањем, не воле музику коју та станица емитује, а поред Пинка доступан је још једино Други програм РТС, али су њихове емисије свим генерацијама најмање занимљиве.

Седамдесетих и осамдесетих година прошлог века Срби у Темишвару су много чешће пратили радио и ТВ програм из Србије, јер је румунска телевизија тада емитовала само два сата програма, и то само вести. Стога је и велики број Румуна гледао београдску и новосадску телевизију, и многи су тада помало научили и српски. Тако моји саговорници радо причају како се заменик градоначелника Темишвара попео на бину на Бајагином концерту, на тргу Опера, 2002. године, а поводом „Дана Темишвара“, и отпевао песму *Плави сафир* без проблема — на српском језику.<sup>26</sup> Осим тога, и деведесетих година прошлог века, када је код нас „цвetaо шверц“ с Румунијом, многи румунски трговци су помало учили српски, чак и похађали курсеве српског језика да би могли да разговарају са нашим трговцима на црно. Ипак, испитаници сматрају да Румуни у Темишвару ретко знају српски језик и уче га само ако им је неопходан.

На очување матерњег језика група у дијаспори велики утицај — на различите начине — има и матица: преко медија, о чему је било речи, штампањем уџбеника за школе на матерњем језику, стипендирањем деце за школовање у њој, или на бројне друге начине. Срби у Темишвару су прилично незадовољни деловањем матице последњих година. Недостају им уџбеници, стипендије. Осим тога, и политичка ситуација у матици има одређени утицај, па неки казивачи сматрају да матерњи језик у српским школама учљивије нестаје од деведесетих година прошлог века, јер „због политичке ситуације опада углед Србије у свету“. Иако несумњиво обележје које спаја Србе у Темишвару с матицом, матерњи језик у појединим случајевима може имати и раздвајајућу функцију. Тако многи казивачи истичу да их због

<sup>25</sup> Душан Попов, *Српска штампа у Румунији*, Темишварски зборник 1, Нови Сад 1994, 181.

<sup>26</sup> Горан Мракић, *Бајага поново у Темишвару*, *Наша реч*, бр. 652, 9. 8. 2002, 28–29.

специфичности њиховог говора у матици често зову Румунима, што им наравно изузетно „тешко пада“: „Овде сам Србин, тамо ме зову Румуном, па шта сам ја“.

Поред фактора који доприносе очувању матерњег језика у мањинској заједници се јављају и фактори који утичу на његово губљење. Моји саговорници убедљиво најважнијим разлогом повлачења српског језика сматрају мешовите бракове (71%): „зато што су сви измешани; зато што нема српских бракова; ако је жена, на пример, Мађарица, ту се српски више не говори“. Поред тога наводе: „недовољна свест о националној припадности“ (30%), „мало деце у српским школама“ (28%) и, на крају, „незаинтересованост матице за дијаспору, слаб углед Срба у свету“, „зато што деца иду у румунске школе, јер су квалитетније“, а само једна особа сматра да се српски језик не губи.

\* \* \*

Иако матерњи језик показује не мали степен промена у квалитету, аспектима (читање, писање, говор) и нивоу знања, као и повлачење — чак и у традиционалним сферама употребе, он је у српској заједници у Темишвару задржао све функције симбола етничког/националног идентитета. Чак и редуковано знање матерњег језика, сведено на познавање само неколико речи или израза — најчешће поздрава, задржава ту функцију, јер код млађих генерација ти се изрази обично користе као паролe са значењем „и ја сам са вама, и ја припадам овој групи“. Како само припадници српске мањине разумеју и схватају сва значења и препознају све емоције истакнуте на тај начин, они постају етнички симболи и опстају као такви. Осим тога, бројне промене које су настале под утицајем румунског језика — значајне су, јер на симболичан начин обележавају, посебно у каснијим генерацијама, припадност и румунској средини, а представљају и специфичност Срба у Румунији, њихову особену културу и традицију.

На крају можемо закључити да су Срби у Темишвару очували свој матерњи језик, али као други језик, који је под јаким ударом румунског — званичног и доминантног језика. Ниво знања је, код особа школованих на матерњем језику и у старијим генерацијама много виши, док се у мешовитим браковима српски језик све више губи. Анализа је показала и да румунски језик постепено заузима превласт, чак и у традиционалним сферама употребе матерњег језика: у српским породицама, у мањинским организацијама и у комуникацији међу пријатељима српског порекла. Поред низа фактора, на очување матерњег језика данас одлучујуће утиче школство на матерњем језику, а на његово губљење мешовити бракови.

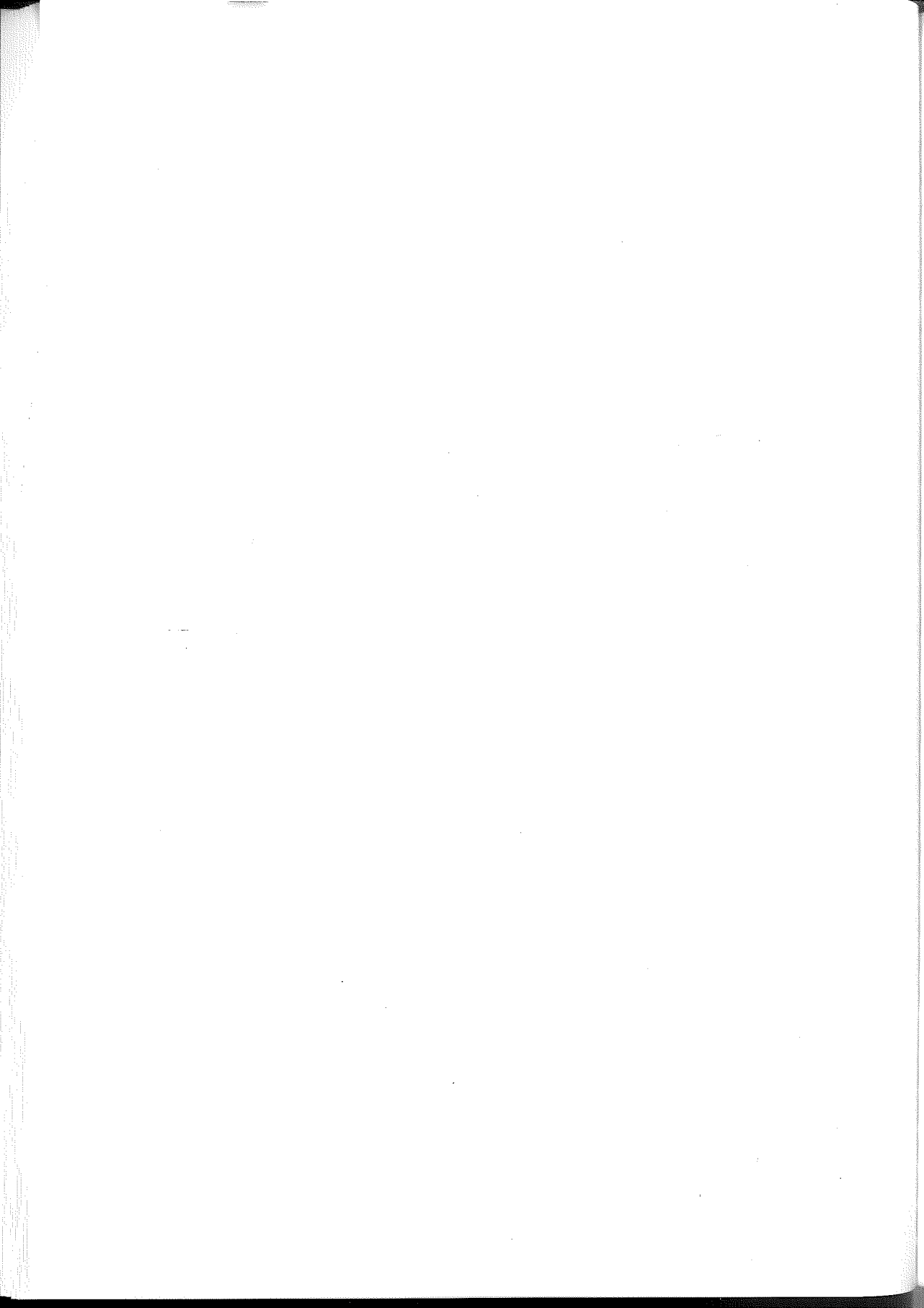
Mirjana PAVLOVIĆ

## NATIVE LANGUAGE AS AN ETHNIC SYMBOL SERBS IN TIMISOARA

*Key words:* native language, bilingualism, ethnicity, ethnic symbol.

Based on the data gathered during original research in the Serbian community of Timisoara, in 2002. and 2003, this paper discusses one of the symbols of ethnic identity, namely, the native language. The methods used in the research include questionnaires, interviews, everyday conversation and the participant-observation technique. The analysis covers various aspects and levels of knowledge, as well as

the usage of Serbian language; in addition, it also includes the most important features that influence the language's persistence during many centuries, as well as noted changes in a multinational environment. Namely, the Serbs in Timisoara have preserved their native, Serbian language as a second language; their native Serbian language is constantly under the heavy influence of the Romanian language, which is the dominant and official language in the area. The analysis shows that the knowledge of Serbian is much higher among the Serbs who received education in their native language, as well as among the older generation, while mixed marriages with Romanians contribute to its loss. Romanian language, on the other hand, gradually becomes more and more dominant even in the traditional spheres of life where native language was once in use: among family members, minority organizations and in interactions among friends of Serbian origin. Moreover, mixed marriages and education in the native language influence the persistence of the native language. In spite of many changes in all aspects and usages, Serbian language still remains the symbol of ethnic identity among the Serbs in Timisoara: the language marks the special unity among the Serbs in relation to the surrounding majority and other ethnic groups in the city of Timisoara, and functions as a connection with the tradition and culture of the homeland.



Александра ПАВИЋЕВИЋ  
Етнографски институт САНУ, Београд

УДК 314.15(497.1) „194/199“  
Оригинални научни рад

НЕКА ПИТАЊА СПОЉНИХ МИГРАЦИЈА  
ЈУГОСЛОВЕНСКОГ СТАНОВНИШТВА ТОКОМ  
ДРУГЕ ПОЛОВИНЕ ДВАДЕСЕТОГ ВЕКА  
— Време за преиспитивање? —\*

У раду је дат аналитички преглед миграционих кретања из Југославије током друге половине двадесетог века. Акцента је стављена на његове последње деценије, као и на новији тип исељеништва који подразумева миграције високостручних кадрова. Специфичност нових миграција огледа се и у њиховој структури и у избору симбола етничког идентитета.

*Кључне речи:* транзиција, миграције, статистика, образовна структура.

Ако покушате да, изашавши из уских оквира економског и политичког дефинисања процеса транзиције, исти сагледате са аспекта теорије о *rites de passage*, може вам се десити да схватите да „транзиција“ на јужнословенским просторима траје дуже од тренутно актуелног економског реструктурирања које представља суштину горе поменуте дефиниције.<sup>1</sup> Вишезначност, парадоксалност, напетост, инверзност, конфликтност и друго, као основне одлике лиминалних стања, апсолутно су применљиве и очигледне када је у питању процес транзиције на територији бивше Југославије, који је, судећи по присутности ових пратећих феномена, отпочео још осамдесетих година двадесетог века.

Примедба оваквом поређењу може се међутим ставити у два случаја: а) познаваоци ситуације у овом региону могли би констатовати да поменуте одлике прате југословенско друштво у целој његовој послератној историји (Други светски рат), која је опет и отпочела својеврсном транзицијом само у супротном смеру;<sup>2</sup> б) ако покушамо да сагледамо крај актуелне *лиминалне фазе*. И у једном и у другом случају намеће се помало аутистично, али реално постојеће питање: *није ли транзиција постала наше природно стање?*

\* Рад је део пројекта бр. 2157: *Традиционална култура Срба — системи представљања, обреда и социјалних институција*, који је у целости финансиран од стране МНЗЈС РС.

<sup>1</sup> Mirjana Prošić (ur.), *Kulture u tranziciji*, Beograd 1994. По дефиницији, транзиција се односи на прелаз из преткапиталистичког у капиталистички систем.

<sup>2</sup> Термин *транзиција* можемо, с обзиром на његово изворно значење, тумачити као било који прелаз, односно реструктурирање једног економског система у други.

Они који свој грађански, професионални, национални или политички идентитет, или економски просперитет и опстанак, нису могли да сагледају у условима дуготрајног хаоса, „уписали“ су се у број од око милион југословенских емиграната који су у последњих педесетак година напустили Југославију.<sup>3</sup>

Простор Југославије (у свим облицима и структурама у којима је она током друге половине двадесетог века постојала — од ФНРЈ, преко СФРЈ, СРЈ, до Србије и Црне Горе) био је област мање или више интензивних миграција — унутрашњих и спољних. Померања становништва било је у јужнословенским пределима и у ранијим периодима, али се може рећи да њих није карактерисала таква масовност и континуираност какву имамо у новије време.<sup>4</sup>

Први већи талас исељавања југословенског становништва уследио је одмах након завршетка Другог светског рата и био је условљен првенствено политичким догађајима у земљи који су се односили на идеолошко усмерење победника НОБ-а. Треба поменути да је ова емиграција била својеврсни *deja vi* оне с почетка века (1916–1918), када је чак 5% тадашњег становништва Србије, међу којима су се налазили и представници српског политичког и војног руководства, радије изабрало живот у егзилу него у окупираној земљи.<sup>5</sup> Ипак, док се већина потоњих вратила након завршетка рата у Србију, политичка емиграција после Другог светског рата нашла је своје коначно одредиште у прекоокеанским земљама. Оно што, између осталог, спаја ова два таласа привремених, односно трајних сеоба, јесте њихова — у оба случаја — привремена хабитација у Грчкој, која је за одређени број политичких исељеника после Другог светског рата била врста „одскочне даске“ за даље расељавање.<sup>6</sup>

Удаљеност нове „домовине“, између осталих фактора, дала је овим миграцијама трајни карактер. Број оних који су из наведених разлога напустили Југославију није експлицитан ни у једном доступном извору, а постојеће званичне статистике и процене одговорних институција су у потпуности неусаглашене.<sup>7</sup>

Економско и политичко отварање Југославије почетком шездесетих година, као и велика потражња за радном снагом у земљама Западне Европе, условили су даље и масовније емиграције југословенског становништва. Биле су то економске, радне миграције са прокламованим привременим карактером. У периоду од 1964–1973. број грађана СФРЈ у западноевропским земљама достигао је готово милион и сто хиљада, од чега је припадника српске националности било две петице.<sup>8</sup> Ову констатацију треба, међутим, допунити податком да је већи део емиграције српског становништва долазио са територија ван уже Србије, која је, барем у поменутом периоду, била подручје релативно слабих спољних миграција.<sup>9</sup> Ти-

<sup>3</sup> Vladimir Grečić (ur.), *Jugoslovenske spoljne migracije*, Ministarstvo za rad, zdravstvo i socijalnu politiku, Beograd 1998, 12.

<sup>4</sup> Dušan Drljača, *Iseljenci iz Crne Gore u Dulutu (Minnesota, SAD)*, Naučni skupovi 54, Odeljenje društvenih nauka, knj. 24, SANU, Podgorica 2000, 48–64; Славенко Терзић, *Србија у Грчка 1856–1903*, Историјски институт САНУ, Београд 1992.

<sup>5</sup> Loukianos Hassiotis, *The Serbs in Greece: The Serbian exile in Greece during the First World War*, Годишњак за друштвену историју VII/2–3, 2000, 190–198, 191.

<sup>6</sup> Aleksandra Pavićević, *Ambiguity og Integration Processes, Serbs in Greece, National Identity of Recent Emigrants*, у штампи: *Ethnologia Balkanica* no. 9.

<sup>7</sup> Marina Glamočak, *Osvrt na srpsku političku emigraciju, y Seobe Srba nekad i sad*, urednik Vladimir Grečić, Institut za međunarodnu politiku i privredu, Beograd 1990; Vladimir Grečić, Marko Lopušina, *Svi Srbi sveta*, Beograd 1994, 25.

<sup>8</sup> Vladimir Grečić, Marko Lopušina, н. д., 26.

<sup>9</sup> Ivo Baučić, *Porijeklo i struktura radnika iz Jugoslavije u SR Nemačkoj*, Radovi Instituta za geografiju Sveučilišta u Zagrebu, sveska 9, Migracije radnika, knjiga 1, Zagreb 1970, 87.



пична за овај талас била је и чињеница да су у одређене земље ишли људи одређених професија, односно, заната,<sup>10</sup> затим да су ово генерално биле миграције мање квалификоване радне снаге и сезонских радника, као и да је већи удео у њима имало становништво градских насеља.<sup>11</sup> Потоње се посебно односи на подручје уже Србије, што се може објаснити изразитом тежњом ка административној централизацији (у правцу градских насеља генерално, а посебно у правцу Београда), која је већ током шездесетих година двадесетог века постала битна карактеристика унутрашњих демографских кретања у овом подручју. Током седамдесетих година постало је јасно да је првобитна привременост ових миграција крајње релативна и да ће оне имати много више лоших него добрих последица за економску и социјалну структуру земље. Запошљавање у иностранству достигло је кулминацију 1970. године, када је из Србије и Црне Горе на рад у иностранство отишло 47.018 лица.<sup>12</sup>

Требало би на овом месту поменути да су током читавог изучаваног периода спољне миграције често посредно или непосредно биле условљене унутрашњим миграцијама, везаним опет за економско-политичке процесе послератног и савременог југословенског друштва. Овде првенствено мислим на процесе колонизације и индустријализације, а понајвише на чињеницу етничке територијалне хомогенизације која је била условљена присилним исељавањем, поглавито српског становништва Хрватске, Македоније и Косова и Метохије.<sup>13</sup>

На основу извештаја различитих институција западноевропских земаља из 1968, 1969. и 1970. године, југословенских радника је у том периоду у СР Немачкој било 389.000, у Француској 51.600, у Аустрији 66.400, у Швајцарској 21.300, у Шведској 28.300, у Белгији 4.100, у Холандији 3.000 и у Великој Британији 2.500.<sup>14</sup>

Од средине седамдесетих година XX века тренд спољних миграција показује знаке благог опадања, да би се поново појачао почетком осамдесетих, и посебно почетком деведесетих, сада са новом социјално-економско-политичком позадином и особинама другачијим од оних које су карактерисале претходне таласе.

Могло би се чак рећи да су нова исељавања југословенских грађана сажела у себи одлике свих претходних, добијајући посебно драматичан тон због тога што су често била једино решење за њихове учеснике.<sup>15</sup> Но, о томе ће бити више речи нешто касније.

<sup>10</sup> На основу сопствених сазнања и кратког истраживања које сам спровела у Паризу 2000. године, као пример бих издвојила податак да се у поменутом периоду у Француску доселило око 20.000 полуквалификованих радника из текстилне индустрије, од којих је знатан број био пореклом из источне Србије.

<sup>11</sup> Ivo Baučić, н. д., 39; Љиљана Петровић, *Резултати етнoлошких истраживања југословенских радника на привременом раду у Експриму 1*, СР Немачка, 125, 129; Бранка Јаковљевић, *Југословени у Катинају и Рајнсбургу*, 139–159, 148.

<sup>12</sup> Vladimir Grečić, *Jugoslovenske spoljne migracije*, 58.

<sup>13</sup> Ivo Baučić, н. д., 12.

<sup>14</sup> Миљана Радовановић, *Колонизација, Бачко Добро Поље*, Посебна издања Етнографског института 18, Београд 1979, 35–48; Dušan Drljača, *Etnološki pogled na poljska i jugoslovenska ispitivanja posleratnih migracija*, *Etnološki pregled* 5, Београд 1963, 81–90, 85, 86; Брета Влаховић и Душан Дрљача, *Нова етничка кретања и прегруписавања у Србији у вези са развојем индустрије*, Посебан отисак из Цвијићевог зборника — вансеријско издање САНУ, Одељење природно-математичких наука, Београд 1968, 223–230; Dušan Drljača, *Etnische Territoriale Homogenisation in Jugoslawien vom Ende des Zweiten Weltkriegs bis zum Jahre 1990*, Abstracts, 5. SIEF, 1994, 86.

<sup>15</sup> Aleksandra Pavićević, *Ambiguity of Integration Processes*; Dušan Drljača, *Etnische Territoriale Homogenisation*.

*Извори за проучавање миграција* са југословенских простора су бројни, али су често неусаглашени, методолошки недоследни и непотпуни.<sup>16</sup> Поред тога, треба напоменути да је њихова веродостојност зависила и од идеолошке позадине појединих миграција како у матици, тако и у земљи пријема. Ово се посебно односи на национално самоизјашњавање, чија је права слика дуго била нејасна због доминирајућег и на разне начине сугерисаног „југословенског идентитета“, тако да се о националној припадности оних који су се у пописима изјашњавали као Југословени може судити, евентуално, само на основу уже области из које су се доселили.<sup>17</sup> Оваквом врстом података, међутим, у овом тренутку располажемо само када су у питању радне миграције у СР Немачку и у Холандију од 1965. до 1968. године. Од укупног броја југословенских емиграната који се у овом периоду упутио у реченом правцу, 16% их је било из Босне и Херцеговине, 0,3% из Црне Горе, 47,6% из Хрватске, 2,6% из Македоније, 13,7% из Словеније, 11,1% из уже Србије, 7,7% из Војводине и 1,0% са Косова.<sup>18</sup> Самостално етнолошко проучавање спроведено у два холандска градића, још је прецизније по овом питању. Наиме, овде наилазимо на податак да је међу Југословенима у Катвајку и Рајнсбургу највише било оних досељених из Ваљева и Пећи, али и овде недостаје евиденција о њиховој ужој етничкој припадности.<sup>19</sup>

Други проблем је илегални правни статус одређеног броја емиграната, као и неповерење према званичном југословенском режиму.

Било како било, основни *статистички* извор за проучавање овог сложеног питања представљају пописи становништва, са свим поменутим недостацима, извештаји амбасада и конзуларних представништава држава у које су одлазили грађани Југославије (јасно је да је овај број речит само у онолико случајева у колико је намера исељавања експлицирана), затим извештаји и процене југословенских конзулата и пописи становништва земаља имиграције, као и билатерални и међудржавни споразуми о запошљавању и заштити радника на привременом раду у иностранству. О томе да су бројеви добијени са ових инстанци непоуздан показатељ реалног стања говори чињеница да је пописом становништва Југославије из 1991. године евидентирано да се у иностранству налази 302.490 грађана: највише у СР Немачкој (24,9%), Аустрији (22,5%), Швајцарској (14,1%), Француској (7,7%), Шведској (3,5%), САД (6,3%), Канади (2,2%) и Аустралији (1,9), док је, према статистичким подацима главних западноевропских земаља имиграције и проценама југословенских конзуларних представништава, само у овим земљама 1991. године боравило око 670.000 грађана СРЈ.<sup>20</sup>

Другу врсту извора за проучавање југословенских миграција представљају резултати пројеката научноистраживачких организација, као што су, нпр., Географски институт и Етнографски институт САНУ и Институт за међународну политику у Београду. У првима је акценат стављен на природно-географске и демографске аспекте миграција, као и на питања националног и културног идентитета,

<sup>16</sup> Замерка о неусаглашености се првенствено односи на званичне изворе, типа пописа и података којима располажу амбасаде и конзуларна представништва, а који често не одговарају реалном стању ствари.

<sup>17</sup> Душан Давидовић, *Улога традиције у стиркулисању културног идентитета Срба миграцијама у западноевропским земљама*, Гласник Етнографског института САНУ XLIII, Београд 1994, 101–109, 102.

<sup>18</sup> Ivo Baučić, *н. д.*, 27.

<sup>19</sup> Бранка Јаковљевић, *н. д.*, 146.

<sup>20</sup> Vladimir Grečić, *Jugoslovenske spoljne migracije*, 58, 59.

етницитета, симболичког изражавања, а све кроз фундаментална истраживања и директне контакте са југословенским емигрантима. Индикативна је, међутим, чињеница да су од истраживања српске дијаспоре у Чикагу, Торонту, Дулуту, као и привремено запослених радника у Немачкој, Холандији и Лондону, од деведесетих година прошлог века, првенствено из економских разлога, она усмерена на српску емиграцију у донедавно суседним републикама и земљама,<sup>21</sup> као и на стару српску дијаспору.<sup>22</sup> У резултатима истраживања Института за међународну политику акцензован је економско-политички аспект миграција. Ове резултате посебно оперативним чини њихова прегледност и сажетост, али извесна методолошка недоследност и недореченост упућују на њихову посебну критичку анализу, која наравно излази из оквира овог рада.

Јасно је да, с обзиром на позната и бурна дешавања у региону током последње деценије 20. века, посебно научно и свако друго интересовање буди питање броја и структуре миграција које су се у том периоду одиграле. Имајући у виду оно што је до сада речено, мислим да није потребно да посебно наглашавам тешкоће у давању одговора на ово питање, али покушаћу да изложим податке који су ми доступни.

На основу званичних статистика, изјава представника српске дијаспоре процена дипломатско-конзуларних представништва и доступне литературе, укупан број Срба, грађана Црне Горе и Југословена српског порекла у свету, у 1994. години, може се представити на следећи начин:

САД	430.000–500.000
Канада	80.000–100.000
Јужна Америка	20.000–30.000
Аустралија	90.000–120.000
Нови Зеланд	500–1.000
Јужна Африка	20.000–25.000
Велика Британија	50.000–55.000
Земље Трећег света	20.000–30.000
СР Немачка	250.000–300.000
Аустрија	100.000–130.000
Француска	80.000–100.000
Швајцарска	70.000–100.000
Земље Бенелукса	15.000–20.000
Скандинавске	50.000–60.000
Италија	5.000–7.000
Остале европске имиграционе земље	15.000–20.000
Старе и нове суседне земље (Румунија, Мађарска, Албанија, Хрватска, Македонија, Словенија)	220.000–330.000 <sup>23</sup>

<sup>21</sup> Аутор овог рада спровео је истраживања српске емиграције у Словенији 1999. године и у Грчкој 2001. и 2002. године. Резултати ових истраживања налазе се у припреми за издавање.

<sup>22</sup> Мирјана Павловић, *Фактори етничности Срба у Батшањи*, Гласник Етнографског института САНУ XLIII, Београд 1994, 193–201; Младена Прелић, *Етнички идентитет Срба у Будимпешти*, Гласник Етнографског института САНУ XLIV, Београд 1995, 151–159; Мирослава Лукић-Крстановић, *Срби у Батшањи: методолошки оквир истраживања етничности*, Друштвене науке о Србима у Мађарској, Научни скупови, књ. CI, Одељење друштвених наука, књ. 22, САНУ и Самоуправа Срба у Мађарској, Будимпешта 2003, 123–131.

<sup>23</sup> Vladimir Grečić, Marko Lopusina, *н. д.*, 32, 33.

Као што је поменуто, већ се миграцијама које су започеле средином осамдесетих година XX века могу приписати извесне специфичности које их одвајају од претходних. Ово се понајвише односи на пораст броја високообразованих и високостручних кадрова у укупном броју емиграната. Према статистици имиграционих земаља, пре него што су почели етнички сукоби и грађански рат, са територије СФРЈ годишње је одлазило само у прекоокеанске земље око 250 високих стручњака.<sup>24</sup> У петнаестогодишњем периоду од 1979. до 1993. године у иностранство је отишло 1.060 истраживача.<sup>25</sup> Овај тренд је био најинтензивнији од 1990. до 1993, када је земљу напустило две петине поменутог броја,<sup>26</sup> односно од 1990. до 1994 — 918 истраживача. За сваку годину појединачно то изгледа овако: 1990 — 126, 1991 — 180, 1992 — 190, 1993 — 223 и 1994 — 199. На другом месту се, међутим, тврди да је током периода од 1979. до 1994. у иностранство отишло 1.256 истраживача, али пошто анкетом нису обухваћене све истраживачке организације, износи се претпоставка да је реалан број ових емиграната око 1.570.<sup>27</sup> Овде треба поменути пример српске емиграције у Словенији, која је на основу резултата пописа из 1991. године чинила 2,44% укупног становништва ове републике, од чега је 8,9% било са вишим и високим, а 42,3% са средњим образовањем.<sup>28</sup>

Међу високообразованима, просечне старости од 30 до 36 година који су перспективу своје професионалне афирмације видели ван граница родне земље, највише је младих научних радника из области физике, математике, електронике, хемије.<sup>29</sup>

Највећи део високообразованих емигрирао је у Америку (34,6% од поменутог броја научних радника), у којој је већ на основу пописа становништва САД из 1990. године констатовано 154.267 грађана рођених у бившој Југославији, од чега је њих 12% било са завршеним факултетом. Затим следи Канада у коју је отишло 28,1% истраживача, па Аустралија са 9,2%, Велика Британија са 8,2%, Немачка са 6,1%, Француска са 4,4%, Швајцарска са 4,0%, Италија са 3,1%, Холандија са 2,4%. Само током 1993. године САД су примиле 422 стручњака из бивше СФРЈ, а од 7.000 усељеничких виза, издатих од стране канадских имиграционих власти исте године, четвртина је отпадала на високостручне особе.<sup>30</sup>

Политичка криза, сукоби, распадање бивше СФРЈ, економске санкције, хиперинфлација и пад животног стандарда довели су до нових масовних миграција на територији Југославије. Међу њима значајно место заузимају миграције и прогони из бивших југословенских република, од којих су неки завршавали у Србији, а неки, преко Србије, настављали према европским или прекоокеанским земљама имиграције. Ово се, наравно, односи на миграције српског становништва.

Билатералним споразумима о запошљавању и заштити радника на раду у иностранству, у периоду од 1965. до 1992. године било је „покривено“ 236.267 грађана Југославије, углавном у СР Немачкој, Аустрији, Швајцарској и Францу-

<sup>24</sup> Vladimir Grečić, Đuro Kutlača, Vlastimir Matejić, Obrad Mikić, *Migracije visokostručnih kadrova i naučnika iz SR Jugoslavije*, Savezno ministarstvo za rad, zdravlje i socijalnu politiku, Beograd 1996, 32, 33.

<sup>25</sup> Овај податак се, дакле, односи само на истраживаче из научних и истраживачких институција, тако да он не обухвата укупан број високообразованих стручњака који су емигрирали.

<sup>26</sup> Vladimir Grečić, Marko Lopusina, *н. д.*, 29.

<sup>27</sup> Vladimir Grečić i ostali, *Migracije visokostručnih kadrova*, 33.

<sup>28</sup> Ови подаци су садржани у необјављеном раду: Миран Комац, *Срби у Словенији*.

<sup>29</sup> Vladimir Grečić, Marko Lopusina, *н. д.*, 181.

<sup>30</sup> Vladimir Grečić i ostali, *н. д.*, 33.

ској, а само од 1991. до 1992. године запослило се у иностранству, највише опет у СР Немачкој, око 12.000 сезонских радника и 2.300 медицинских сестара и техничара.<sup>31</sup> Међутим, када су готово све европске земље, а посебно чланице Европске уније, током 1992. године, желеле да низом рестриктивних прописа, посебно према грађанима СРЈ, заштите своје тржиште рада, свака прецизнија евиденција о броју, структури и даљој судбини миграната са ових простора постала је илузорна. Због смањених могућности регуларног запошљавања нагло је порастао број лица која су, највише у Немачкој, Шведској и Швајцарској, затражила азил. Процењује се да се већ почетком 1993. године у земљама Западне Европе појавило око 200.000 азиланата, с тим што је међу њима било највише Албанаца.<sup>32</sup> Треба напоменути да је у периоду између 1970. и 1990. године једино албанска етничка заједница имала стабилну тенденцију повећања природног прираштаја, те је демографска статистика за 1981, 1991. и 1997. годину забележила највећи природни прираштај за читаву територију СР Југославије управо на Косову и Метохији.<sup>33</sup> Велики број азиланата албанске националности можда се може тумачити и у овом светлу.

Поредећи пописе из 1981. и 1991. године, највише се повећао број емиграната са Косова и Метохије (за 62%), затим из Црне Горе (за 26%) и централне Србије (за 8,8%). У односу на укупну популацију из СР Југославије у иностранству, учешће броја лица из Србије износи 93,4%, а из Црне Горе — 6,6%.<sup>34</sup> Последњи талас миграција био је усмерен и ка прекоокеанским земљама, а највећи број емиграната у овом правцу регистрован је 1993. године, када је грађанима СР Југославије од стране амбасада ових земаља издато 12.000 исељеничких виза.<sup>35</sup>

Осим избеглица и принудно расељених лица, који су у иностранство отишли што из социоекономских разлога, што због немогућности регулисања правног статуса у земљи матици, међу емигрантима последњег таласа налази се и изванредан број грађана СРЈ из резервног војног састава, међу којима је знатан број регрута који нису одслужили војни рок, као и грађана СРЈ који су због пада животног стандарда и генералне депресије одлучили да „нормалан живот“ потраже негде другде. Међу онима којима економски мотив није био примаран у овој одлуци, знатан је број оних који су емигрирали у Грчку формирајући тамо по многоме специфичан тип емиграције. Симболи етничког идентитета, које су као примарне изабрали припадници ове групације, представљају *par excellence* сведочанство новије југословенске историје.<sup>36</sup>

У општим цртама говорећи, ове миграције карактерише чешћа селидба целих породица, непостојање било каквих планова који би се тицали дужине останка у иностранству, повратка или новчаних улагања у домовину, као и релативно висока образовна и прилично хетерогена професионална структура.<sup>37</sup> Већ се на основу пописа из 1991, у односу на онај из 1981, може приметити повећање броја

<sup>31</sup> Vladimir Grečić, *Jugoslovenske spoljne migracije*, 58, 59.

<sup>32</sup> Исто, 69.

<sup>33</sup> Statistički prilog, *Stanovništvo* 3–4, Beograd 1994, 210; Goran Penev, *Prirodno kretanje seoskog stanovništva Jugoslavije sa posebnim osvrtom na fertilitet početkom devedesetih*, *Stanovništvo* 1–4, Beograd 1999, 45–69, 48.

<sup>34</sup> Goran Penev, н. д., 65.

<sup>35</sup> Vladimir Grečić, Marko Lopusina, н. д., 29.

<sup>36</sup> Александра Павићевић, *Срби у Грчкој — иприлог ипроучавању националног идентитета нових емиграната*, у: *Традиционално и савремено у култури Срба*, Посебна издања Етнографског института САНУ 49, Београд 2003, 329–339.

<sup>37</sup> Исто.

емиграната са средњом стручном спремом и гимназијом, те стручног кадра са средњим, вишим и високим образовањем.<sup>38</sup> У узорку српског становништва, анкетираниог током поменутог истраживања у Грчкој, налазило се чак 47,2% емиграната са високом стручном спремом.<sup>39</sup>

Саопштења о резултатима пописа из 2002. године за сада се свODE само на укупан број југословенских грађана у иностранству, од 400.000 хиљада, с тим што треба напоменути да је ово први попис из чијега оквира су изостављени Косово и Метохија, а у овај број нису ушли ни грађани Црне Горе. Само у периоду 2001–2002. отишло је са територије Србије и Војводине, у правцу иностранства 17.300 становника.<sup>40</sup> На основу коначних и по категоријама спецификованих резултата пописа биће могуће вршити поређења и анализе трендова миграција од 1991. до 2001, мада ће, с обзиром на поменуте недостатке пописних техника, реалан број и структура емиграната и даље остати релативна.

Драматични мартовски догађај у 2003. години засигурно није стимулативно деловао на грађане Србије и Црне Горе. Убиство премијера Србије, а понајвише начин на који је страдао, изазвали су узнемирење, страх и безнађе наизглед цикличних историјских догађаја. Апокалиптичној атмосфери која је владала до сахране доприносиле су и изјаве грађана на улици, анкетираних од стране ТВ новинара. Нису ретки били они који су свој даљи живот видели ван граница домовине.

Могуће импликације свега онога што се у Србији дешавало и што се дешава после овог немилог догађаја сугеришу да још није дошло време „сабирања“. Када ће то време доћи и какви ће бити крајњи биланс и цена транзита и улазнице у „нормалан свет“, можда ћемо сазнати ми, а можда тек генерације које долазе. Наставамо, дакле, наше *Дуго путовање у Европу*.

Aleksandra PAVIĆEVIĆ

# A FEW QUESTIONS CONCERNING EXTERIOR MIGRATIONS OF YUGOSLAV POPULATION DURING THE SECOND HALF OF THE 20<sup>TH</sup> CENTURY — A TIME FOR RECONSIDERATION —

*Key words:* transition period, migrations, statistics, educational level.

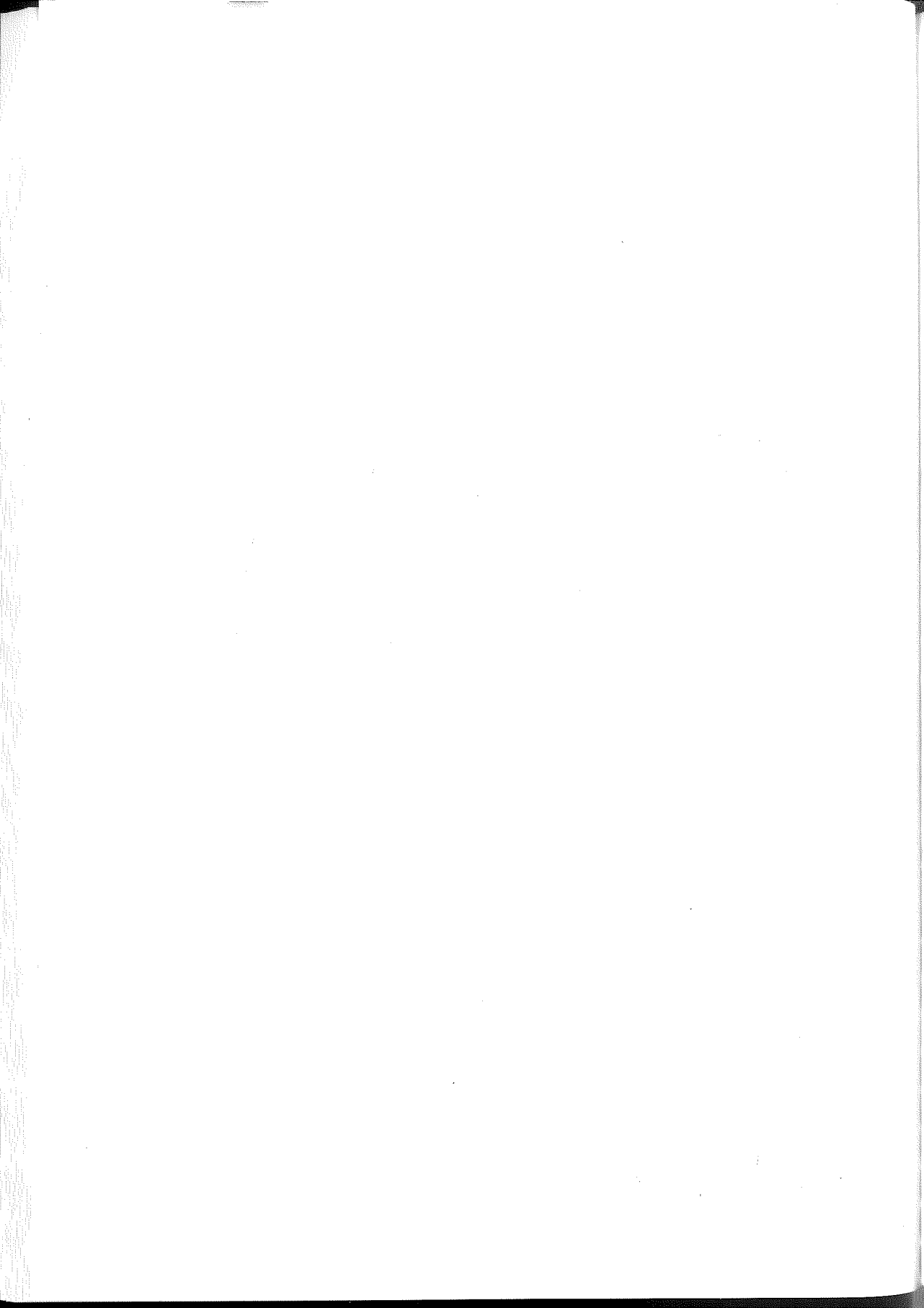
The territory of the former Yugoslavia (within all of its structures and forms during the second half of the 20<sup>th</sup> century — from FPRY, SFRY, FRY, to Serbia and Montenegro) was the subject of more or less intensive external and internal migrations. The first larger wave of emigration occurred immediately after the end of World War II, mostly due to the political events in the country that concerned ideological orientation of national-liberation war winners. In most cases, the furthest destinations of these emigrants were overseas countries. The remoteness of the new „homelands“, among other reasons, made these relocations permanent. In the beginning of 1960's a new wave of mass immigrations occurred due to the „liberation“ of Yugoslavia's economy and politics, and the need of labor force in the countries of Western Europe. These were the economic, so-called labor-migrations that were supposed to have a temporary character. During the period of 1964–1973, Yugoslav citizens living in Western European countries numbered approximately one

<sup>38</sup> Vladimir Grečić, *Jugoslovenske spoljne migracije*, 201.

<sup>39</sup> Александра Павићевић, *Срби у Грчкој*, 333.

<sup>40</sup> Б. Радивојша, *Градови незајослених, села џензионера*, Политика, број 32490, век други, година прва, А–10.

million and one hundred thousand, out of which two-fifths were Serbs. In the mid 1970's, a migration trend seemed to slightly decline, only to increase again in the 1980's, and especially during the 1990's, however with the new socio-economic-political background and different characteristics than the preceding ones. It could be argued, though, that these new migrations of Yugoslav citizens sum up all the characteristics of the preceding ones, being, at the same time, very dramatic in nature considering that the migrations were most of the time, the only available option for emigrants. In general, these migrations are characterized by relocation of whole families, absence of a long-term plan considering the future (duration of stay, return to the home country), money investment in the home country, and relatively high although diverse educational level. Actually, based on comparison between censuses in 1981 and 1991, it is evident that in 1991 more people with a high school diploma, gymnasium, higher and academic education have left the country than in 1981. The available data from 2001 census consist only of a relative number of Yugoslav citizens living abroad, around 400,000, but this number does not include citizens from Kosovo and Metohija, or Montenegro. Only when the final census data come out, will it be possible to analyze and compare migrations from 1991–2001, although considering census gathering and its limitations, it is clear that many trends will remain hidden.





Петер СЛАВКОВСКИ  
Етнографски институт САН, Братислава

УДК 39(=162.4)(4-191.2)  
Оригинални научни рад

## ТРАДИЦИОНАЛНА КУЛТУРА СЛОВАЧКИХ МАЊИНА У СРЕДЊОЈ И ЈУГОИСТОЧНОЈ ЕВРОПИ\*

Издајање дела етничке заједнице из језгра матичног народа запоста-вља првобитан начин живота, који се темељи на културолошком обрасцу. У новој, природној, друштвеној и културној, средини припадници словачких енклава у средњој и југоисточној Европи морали су да смање напетост између енкултурације и акултурације, при чему су на специфичан начин, различито од услова на матичном, етничком пољу сачували и развили различита прика-зивања своје културе.

*Кључне речи:* етничке мањине, етнокартографија, културолошке тради-ције, миграције, модернизација.

Културу уопште схватамо као скуп стратегија које омогућавају човеку да се прилагоди условима средине у којој живи. Одвајање дела етничке заједнице од је-згра матерњег народа, међутим, ремети овакав стабилизovan културни систем. Исто тако било је и у случају словачких мањина у области средње и југоисточне Европе. Етнологу се стога постављају питања: како су енклаве словачких мањина савладале процес између енкултурације и акултурације у савременим трендовима и у новој природној, привредној, социјалној и етничкој средини? Какву вредност представља њихова традиционална култура за културно наслеђе словачког народа?

### Формирање енклава и дијаспора

Енклаве и дијаспоре припадника словачког народа формирале су се у сред-њој и југоисточној Европи, у различитим историјским и социјалнопривредним контекстима. Првобитно, још у периоду конституисања феудалне нације, припад-ници словачког народа живели су у границама данашње територије Словачке. Њи-хов живот истицао се високом стабилношћу културног система, која је често била

---

\* Прилог је сачињен у оквиру пројекта ВЕГА 2/3182/23 „Традиционална култура словачких мањина у средњој и јужној Европи као саставни део њиховог културног наследства (Између енкулту-рације и акултурације)“.

Аутор у овом раду није користио резултате истраживања Словака у Војводини које је обавила екипа Етнографског института САНУ, изложених на саветовању у Новом Саду, 1971. године (при-медба редакције).

на самој граници тежње за изолацијом. Традиционалне вредности и културни узорни концентрисали су се у њиховој културној свести, чији је основ био вредносни свет пољопривредних народних слојева.

Упркос томе што су припадници словачког народа живели у релативно затвореној културној средини, у временима различитих криза и друштвених кретања, и они су долазили у ситуације да су одлазили из куће у нади за побољшањем своје привредне и социјалне ситуације. Било је то крајем 17. и почетком 18. века, у времену великог осиромашивања сељака услед ратова, феудалних борби, али и због ниског нивоа аграрне културе и мало ефикасног привређивања.

У овај период падају и почеци миграције словачког становништва у подручје такозване Доње земље (територија између данашње Мађарске, Румуније, српске Војводине и хрватске Славоније). Док су се у време колонизације словачки исељеници селили већином у оквирима једне државе, након распада Аустроугарске постали су исељеници одвојени од језгра матичног народа. Овако су се нашли Словаци на територији Мађарске, Румуније, Србије, Хрватске и Бугарске. У овој позицији, дакле одвојени од језгра матичног народа, нашле су се пак и групе Словака који су због формирања нових државних граница након 1918. године постали грађани Пољске, Аустрије и Украјине.

У периоду прве Чехословачке Републике кренула је следећа струја исељеника из Словачке, која се више оријентисала према западној Европи и према прекоморским земљама (САД, Канада, Аустралија). Узроци њиховог одласка били су идентични — аграрна пренасељеност Словачке и недостатак посла ван пољопривреде. Са аспекта начина живота и културе ових група, суштинска разлика у поређењу са претходним групама словачких исељеника је у томе што су њихови припадници у Доњој земљи, у Пољској, Аустрији и Украјини остали верни традиционалном сеоском начину живота, док су се исељеници у западне и прекоморске земље запошљавали претежно у индустрији. Иако су и овде словачки емигранти почели да живе у заједницама, могућности на тржишту рада готово да су проузроковале њихово распадање, а тиме и релативно брзи нестанак елемената традиционалног начина живота и културе. Често је већ у првој генерацији почео процес њихове акултурације.

С друге стране, формирање компактних, релативно хомогених и историјски стабилizованих словачких заједница у Доњој земљи, заједно са преовлађујућим пољопривредним занимањем и настањивањем колониста у сеоској средини, са њиховом карактеристичном социјалном и економском затвореношћу, можемо да обележимо као одлучујуће факторе који су утицали да овдашњи етнички и културни развој буде умногоме идентичан са развојем у завичајном етничком подручју. То значи да у животу Словака са Доње земље није ни након настањивања у новој домовини дошло до уништења предуслова за континуирано преживљавање основних елемената њихове националности, тј. језика, националне свести, имена народа (етноним), као и различитих испољавања у материјалној у духовној култури.<sup>1</sup>

Континуирано се одвијао и културни развој у словачким селима која су се нашла изван сопствене етничке територије захваљујући променама политичких граница — у Аустрији, Пољској и Украјини. Слично као у Доњој земљи, и овде је базу чинило пољопривредно становништво које је, захваљујући својој дуготрајној повезаности са земљом, било везано за једно место, при чему су се енклаве сло-

<sup>1</sup> J. Botík, *Etnokulturni procesi u uslovima etničke podele*. In: *Slovenský národopis*, 43/1995, 431-444.

вачког становништва нашле мање-више окружене другим народима. Ови услови, заједно са модернизацијом начина живота проузроковали су стално зближавање њихове културе, пре свега материјалне, са културама околних етничких заједница. И тако се деловањем процеса адаптације, цивилизације, акултурације, а понекад и асимилације, одвијао процес културног зближавања са већинском етничком заједницом. Овај процес културне адаптације на нове животне услове, међутим, није био културна деструкција; одвијао се у отвореном културном систему и већином на рационалним основама. Преношење културних информација било је селективно и у стању да се прилагођава потребама „савладавања“ нове средине. Као резултат културног дијалога у који су се Словаци укључили са већинским заједницама настајала је постепено заједничка култура, чији је највећи етнички потенцијал остао сачуван пре свега у духовној култури, терминологији и имену народа.

### Развој научног интересовања за словачке мањине у средњој и јужној Европи

У словачкој етнологији се проблематика истраживања словачких мањина у иностранству и њихове културе појављује тек крајем педесетих година 20. века. Тада је то било повезано са институционализацијом и професионализацијом науке у Словачкој. Већином се радило о разним чланцима у часописима, који, пак, нису увек имали етнографски садржај. Систематичнији рад у овој области почео је тек седамдесетих година прошлог века. О томе говоре многи библиографски подаци, између осталог — књижевне монографије, научни зборници, студије и научнопопуларни чланци.

Са институционалног гледишта, у области проблематике словачких мањина биле су доминантне две установе — Матица словачка и Етнографски институт Словачке академије наука (тренутно Институт етнологије САН). Што се тематике тиче, Матица словачка посвећивала је већу пажњу проблематици етничке историје, а Институт етнологије САН традиционалној култури. Са аспекта територијалне заступљености, највише пажње посвећено је бившој Југославији и Мађарској. У оба случаја су на истраживањима овдашњих словачких мањина сарађивали, осим научника из Словачке, и стручњаци из редова словачке мањине. Нешто мање података постоји о словачкој мањини у Румунији и Пољској. Минимални, готово никакви подаци не постоје о словачкој мањини у Украјини.

Чињеница да истраживање традиционалне културе словачких мањина у средњој и јужној Европи у то време није спадало у предмет систематског научног рада, има своје политичке и финансијске разлоге. Постојећи подаци били су пре резултат индивидуалног интересовања и налазе се раштркани у разним часописима и тематским зборницима. Једини покушај синтезе била је монографија *Словаци у Југославији* Р. Беднарика.<sup>2</sup> За сада најкомплекснију слику традиционалне културе словачке мањине у овој области пружају етнографски атласи који су настајали у времену од 1997. до 2003. године.<sup>3</sup> Заједничке и различите црте културе етничких заједница веома ефикасно су приказане картографским методом. Он представља релативно егзактан начин одређивања подручја праћених културних појава. Њи-

<sup>2</sup> R. Bednárík, *Slovaci u Jugoslaviji*, Bratislava 1964.

<sup>3</sup> M. Benža, *Kartografski metod i slovačka etnologija*, Bratislava 2001.

хово одређивање било је настојањем етнографске науке већ у времену њиховог настанка. Ова „културна објективизација“, како је ово одвајање културних појава од њихових носилаца назвала С. Шбецова,<sup>4</sup> одлична је за анализу већих целина културе у простору и времену.

У 1990. години издала је Словачка академија наука у сарадњи са Словачком картографијом свеобухватно картографско дело — *Етнографски атлас Словачке* (ЕАС). Већ у време његове припреме рачунало се и са истраживањем словачких мањина у најближем иностранству методом етнокартографије. Обим истраживачких радова на подручју Словачке, захтевност обраде добијеног материјала, као и финансијски проблеми, проузроковали су да овај део првобитног пројекта ЕАС-а не буде остварен. Гносеолошка ефикасност ЕАС била је на крају подстицајна за научне раднике Словачког истраживачког института у Бекешчаби (Мађарска) да у сарадњи са Институтом етнологије САН припреме методски сличан пројекат — *Атлас народне културе Словака у Мађарској*.<sup>5</sup>

Атлас је иницирао слична истраживања и у другим државама средње и јужне Европе, која су у годинама од 1997. до 2002. институционално била обезбеђена кроз два научна пројекта Научне грантове.<sup>6</sup> На истраживањима у Пољској, Румунији, Украјини, Хрватској и Југославији су, осим сарадника Института етнологије САН суделовали и сарадници других научних институција у Словачкој, међутим и многи чланови мањинских организација. Тренутно су на располагању истраживачки материјали добијени у 67 словачких локалитета у Пољској, Украјини, Румунији, Мађарској, Југославији и Хрватској. Добијени материјал из појединих земаља био је објављен у књижевним публикацијама: *Атлас народне културе Словака у Мађарској* (Бекешчаба 1996), *Атлас народне културе Словака у Румунији* (Надлац 1998), *Атлас народне културе Словака у Југославији* (Бачки Петровац 2002), *Народна култура Словака у Хрватској* (Нашице 2002), а *Атлас народне културе Словака у Пољској* и *Атлас народне културе Словака у Хрватској* су у штампи.

Истраживачки материјал је добијен у релативно кратком времену јединственим методом и предуслов је за израду научне синтезе одабраних тематских целина традиционалне културе словачких мањина у државама средње и јужне Европе, те за његово упоређивање са сликом традиционалне народне културе Словачке, где је овакав метод био примењен за истраживање у наредних 250 локалитета. Научни пројекат Института етнологије САН *Традиционална култура словачких мањина у средњој и јужној Европи као саставни део њиховог културног наслеђа (Између енкултурације и акултурације)* требало би да на основу овако припремљеног и сортираног материјала документује деловање интеракције разних већинских социокултурних система на етнокултурне појаве у средини у којој словачке мањине живе и да утврди степен њихове акултурације или културне стабилности. Колектив који се ба-

<sup>4</sup> S. Švecová, *Tri puta o tradicii*. In: *Acta Universitatis Carolinae — Philosophica et Historica*, 1/1990, *Studia Ethnographica* VI, 9–18.

<sup>5</sup> A. Divičanová, *Razvojne promene tradicionalne kulture Slovačka u Mađarskoj*. In: *Atlas narodne kulture Slovačka u Mađarskoj*, Bekešćaba 1996, 7–36.

<sup>6</sup> *Granti* (1997–2005): M. Benža, L. Falt'ánová, P. Slavkovský, R. Stoličná. Научни пројекат *Традиционална култура словачких мањина у јужној Европи* остварен је у овој агентури у времену од 2000. до 2002. Колектив аутора: M. Benža, P. Slavkovský, R. Stoličná. Научни пројекат *Традиционална култура словачких мањина у средњој и јужној Европи као саставни део њиховог културног наслеђа (Између енкултурације и акултурације)* реализује се у годинама 2003–2005. Колектив аутора: M. Benža, P. Slavkovský, R. Stoličná.

ви овим задатком има амбицију да пружи солидно етнолошко истраживање и научну анализу његових резултата, концентрисану у две публикације — картографска обрада одабраних појава културе словачких мањина и текстуално-илустрована монографија која узима у обзир и остала, до сада већ објављена сазнања о традиционалној култури и начину живота словачких мањина на овој територији.

При проучавању начина живота и културе у мултиетничкој средини није могуће заобићи однос етничитета и културе. М. Бенжа<sup>7</sup> сасвим оправдано указује на парадокс да у дефиницији етничитета наступа, са једне стране, традиционална народна култура као изразити носилац етничких вредности сваког народа, док, са друге стране, постоји научно признато, чак и етнокартографски доказано мишљење да се границе културних појава не поклапају ни са језичком ни са етничком границом. Упркос томе, а пре свега на локалном нивоу, тамо где су носиоци у стању да реално разликују детаље, веома су свесни етичких вредности изабраних културних појава, које у овој средини могу да заузму чак и позицију етничке карактеристике. Због тога можемо да прихватимо идеју Ј. Ботика<sup>8</sup> да су припадници етничких мањина за свој матерњи народ значајни не само због тога што су носиоци генетски разноврсних народних култура, него и по томе што су они сачували и развијали различите појаве и вредности ових култура на специфичан начин, различит од матерњег етничког подручја.

### Трендови модернизације и цивилизације

Етнолошка истраживања у средини словачких мањина у средњој и јужној Европи јасно показују да могућности економског и социјалног раста и његово убрзање услед процеса модернизације постају у њиховом начину живота много јачи фактор него што је сама традиција. Традиција као квалитативна категорија културних вредности, концентрисаних у колективној свести људи и преношених са генерације на генерацију, неопходан је предуслов за постојање сваке етносоцијалне заједнице. Упркос томе, у средини словачких мањина веома брзо се заборављају информације о појавама културе које престају да испуњавају своју реалну функцију у свакодневном животу. Како традиција у социјалном организму није наступала као конзервативна снага, наредна генерација из ње бира оне културне појаве које у начину живота одговарају њеним представама. Свако раздобље друштвеног развоја пружа људима нове идеале вредности које они затим настоје да испуњавају.<sup>9</sup> Овај динамички процес културе базира се на томе што се културне вредности прилагођавају потребама и могућностима друштва у коме настају и које истовремено и заједнички обликују.

Етнологија данас успева да разликује сеоску преиндустријску културу од индустријске културе. За разлику од традиционалне сеоске културе, у којој је ради формирања културног идентитета било важно освајање савремене културе у на-

<sup>7</sup> М. Benža, *Tradicionálna odečá kao charakteristika naroda*. In: *Etnologické rozpravy*, 1, 1994, 63–67.

<sup>8</sup> Ј. Botík, *Etnokultúrni procesi u uslovima etničke podele*. In: *Slovenský národopis*, 43/1995, 431–444.

<sup>9</sup> А. Pranda, *Formiranje novog sistema vrednosnih orijentacija na savremenom slovačkom selu*. In: *Slovenský národopis*, 26/1978, 235–249.

родном језику, раздобље модернизације које је у Европи почело већ половином 18. века, донело је нове цивилизацијске импULSE и забележило је постепену релативизацију не само етничке већ и регионалне идентификације становништва у односу на сопствене културне традиције. Многе од њих потпуно нестају. Двадесети век донео је продубљивање дијалога између култура. Процес модернизације, схваћен као удаљавање од традиције и губитак значаја традиционалних норми, водио је до културног дисконтинуитета, често и до сумњи у традиционалне системе вредности. Овај процес су изразито убржавали губитак вредности и функционалности традиционалне културе. Сразмерно томе, губила је традиционална култура и своје место у културној идентификацији мањинске етничке заједнице.<sup>10</sup> Овај процес одвија се и у средини словачких мањина средње и југоисточне Европе.

Процес модернизације могу да прате и позитивне, и негативне појаве. Уколико треба да буду позитивне, процес модернизације мора да се одвија континуирано, у отвореном систему, у коме промена не значи деструкцију, већ адаптацију, у систему у коме рационализам није замењиван социјалним инжењерингом, где се интереси људи формирају „одоздо“.<sup>11</sup> Иако овакав систем мора бити отворен, његове културне вредности настају у средини њихових носилаца и преузимање из другачије културне средине је селективно, кадро да се прилагођава локалним културним узорима.

Културне вредности мењају се и расту у својој сложености и софистицираности кроз иновације. Оне су двоструке: настају унутар културе или долазе споља као културне позајмице. Л. Поспишил<sup>12</sup> упозорава да се иновације које су настале унутар културе схватају као главни фактори њеног раста, а културне позајмице само као секундарни извор тог истог раста. У стварности су обе врсте иновација од једнаке важности за развој културе. Позивајући се на истраживања Х. Г. Барнета који тврди „да је убеђење о радикалној разлици између сопствене културне иновације и позајмице погрешно, пошто се у оба случаја подједнако примењује субјективна рекомбинација идеја“.

Сваки је простор у коме живе људи јединствен са аспекта културе. Једна култура, међутим, у својој суштини садржи прихватање информација из околног света, које је непрестано зближавају са другим културама. Овај природни процес одвијао се и одвија се и у средини словачких енклава у средњој и југоисточној Европи. Свакако, може се прихватити идеја да је највеће колективно дело Европе — њена култура. Култура словачких мањина чини њен значајни саставни део. И на њој се види да је начин живота људи условљен разноврсношћу, док истовремено садржи и све што је потребно за грађење целина. Култура европских народа не познаје због тога усамљеност. Већ од свог настанка тражи у овом географском простору равнотежу између особитог и општег, између дела и целине. Историјске и етнoлошке студије показале су да су културе разних народа биле давно повезане међусобним утицајима и сличним појавама у начину живота. Од сваке етничке заједнице је зависило и зависиће како ће, са једне стране савладати контакте са другим културама, а са друге стране — сопствену идентификацију у њиховом оквиру.

<sup>10</sup> A. Divičanová, *Variabilitet kulturné identifikácie Slovaka u Maďarskoj*. In: *Etnologické rozpravy*, 1, 1994, 27–34.

<sup>11</sup> L'. Lipták, *Jedan vek duži nego sto godina*, Bratislava 1999.

<sup>12</sup> L. Pospíšil, *Nezavisno mišljenje, nauka i civilizacija*. In: *Acta Universitatis Carolinae — Philosophica et Historica*, 3, Studia Ethnographica X, 1997, 13–17.

# Литература

- B. FILOVÁ, *Bivša ugarska Donja zemlja kao predmet interesovanja slovačke etnografske nauke*. In: *Slovenský národopis*, 23/1975, 193–204.
- V. FROLEC, *Kulturni prostor srednje i jugoistočne Evrope: dimenzije narodne kulture*. In: *Ethnologia Europae Centralis*, 1, 1992, 11–23.
- M. KAL'AVSKÝ, *Etnički identitet u procesu asimilacije*. In: *Etnologické rozpravy*, 1, 1994, 7–12.
- G. KILIÁNOVÁ, *Determinante etničkog identiteta. Na primeru etničkih zajednica na granici*. In: *Etnologické rozpravy*, 2, 1998, 9–15.
- K. KUČEROVÁ, *Počeci Slovaka u Hrvatskoj*. In: *Slováci v Chorvátsku — minulost' a prítomnosť*, Bratislava 2000.
- J. PODOLÁK, *Neka pitanja studija narodne kulture Slovaka u Slavoniji*. In: *Slovenský národopis*, 23/1975, 265–270.
- J. SIRACKÝ, *Seoba Slovaka u Donju zemlju u 18. i 19. veku*, Bratislava 1966.
- J. SIRACKÝ, *Donja zemlja i Slovaci (Historický náčrt)*. In: *Slovenský národopis*, 23/1975, 173–182.
- P. SLAVKOVSKÝ, *Etnokartografski metod i istraživanje slovačkih enklava u Mađarskoj*. In: *Evropský kulturní prostor — jednota v rozmanitosti*, Praha 1997, 110–113.
- P. SLAVKOVSKÝ, *Nacionalnost i civilizacijski trendovi u materijalnoj kulturi*. In: *Etnológia a kultúrne dedičstvo*, Bratislava 2001, 138–144.

Peter SLAVKOVSKY

## TRADITIONAL CULTURE OF SLOVAKIAN MINORITIES IN CENTRAL AND SOUTHEASTERN EUROPE

*Key words:* ethnic minority, ethno cartography, cultural traditions, migrations, modernization.

Throughout Europe and within various historical and socio-economic conditions, Slovaks have formed many enclaves and diasporas. In order to investigate common cultural and ethnic characteristics and/or differences between Slovaks in Slovakia and the various diasporas that they formed in relationship with majorities of their host countries, we suggest the usage of the cartographic method. Namely, during the 1997–1999 the Institute of Ethnology of the Slovakian Academy of Science used the cartographic method to analyze various complex questions relating to the traditional culture and ethnic history of many Slovakian minorities in the countries of Central Europe: in Poland, Ukraine, Romania and Hungary. The project was named *Traditional Culture of Slovakian Minorities in Central Europe — the application of ethno-cartographic method in research and comparison of cultural manifestation*. The project yield positive results and in 2000–2002 proceeded with yet another scientific project: *Traditional Culture of Slovakian Minorities in Southeastern Europe — the application of the cartographic method in research and comparison of cultural manifestations*; once more, the data were obtained on the traditional folk culture of the Slovakian enclaves in Vojvodina and Croatia.

The cartographic method used in both projects enabled researchers to document relevant data in a relatively short period of time. A solid foundation was created for a scientific synthesis of selected topics that deal with the traditional culture of Slovakian minorities in Central and Southeastern Europe, and its comparisons with the parent country culture. The cartographic method is widely used in Slovakia, in some 250 sites. Further, the scientific project of the Institute of Ethnology of the Slovakian Academy of Science named *Traditional Culture of Slovakian Minorities in Central and Southern Europe as an integral part of their cultural inheritance (In between cultural stability and acculturation)* that started in 2003, should document various mutual influences between the Slovakian minorities and socio-cultural systems of their host populations. That is, the project should establish a degree of the Slovakian minorities' assimilation or cultural stability in a given region.





Jelena ČVOROVIĆ  
Institute of Ethnography SASA, Belgrade

UDC 316.811.1(=214.58)(497.11)  
UDC 316.347(=214.58)(497.11)  
Original Scientific Paper

## REPRODUCTIVE BEHAVIOR, ETHNICITY AND SOCIO-ECONOMIC STATUS A Comparison of two Serbian Gypsy Groups

Based on original fieldwork in Serbia, this paper elucidates and contrasts the reproductive behavior of typically poor Gypsies with a group of much wealthier Gypsies living in a Serbian village. This paper will test two hypotheses: 1) Gypsy reproductive behavior is a result of their ethnic, traditional strategy, and/or 2) Gypsy reproduction is a result of low status and being poor. This paper explores the relationship between socioeconomic status, reproductive behavior and ethnicity.

*Key words:* K/r-selection, Gypsies, socioeconomic status.

### Introduction

A couple of studies<sup>1</sup> reported that the general Gypsy population was relatively „r-selected“ (more offspring, less parental care for each) when compared to non-Gypsy populations in Europe. These studies suggested the Gypsy r-strategy was a result of a mix of both genetic and cultural/traditional predispositions. „r“ and „K“ are symbols that are used to define two ends of a hypothetical continuum that involves a tradeoff between offspring production and parental care<sup>2</sup> Both r- and K-strategists have the same goal: the increase of their genes in succeeding generations. Humans are very K-selected when compared to other species, though some people and groups are more on the K end of the continuum than others. Some studies have proposed that in addition to genetic and traditional predispositions, people with higher socioeconomic status are more likely to have a K-strategy profile than those of lower status, as seen in variables such as sexuality, mortality, reproduction and health.<sup>3</sup> Their argument is that differences in

<sup>1</sup> Bereczkei, T. (1993). r-selected Reproductive Strategies Among Hungarian Gypsies. *Ethnology and Sociobiology*, 14:71–88; Čvorović, J. (2003). Sexual and Reproductive strategies among Serbian Gypsies. *Population & Environment*. Vol. 25(1), November 2003, 123–148.

<sup>2</sup> Rushton, J. P. (2000). *Race, evolution and behavior. A life history perspective*. Port Huron, MI: Charles Darwin Research Institute.

<sup>3</sup> Jensen, A. R. (1985). The nature of black-white difference on various psychometric tests. Spearman's hypothesis. *Behavioral and Brain Sciences*, 8: 193–263, Weinrich, J. D. (1977). Human sociobiology: pair bonding and resource predictability *Behavioral Ecology and Sociobiology*, 2:91–118; but see Rushton, J. P. & Bogaert, A. F. (1988). Race versus social class differences in sexual behavior: a follow-up test of r/K dimension. *Journal of Research in Personality*, 22: 259–272.

reproductive and sexual behavior are the result of differences in the stability of the social environment and resource predictability that are expected by people of different social status, and where education, income and profession play a major role.

This paper describes and contrasts the reproductive behavior of typically poor Gypsies with a group of much wealthier Gypsies living in a Serbian village. This is the first research to study the reproductive behavior of the rich Gypsy group.

In Europe, the Gypsy population tends to suffer disproportionately from higher rates of poverty, unemployment, illiteracy, crime and disease. At the same time, Gypsies present a growing population in all parts of Europe: in the populations of the post-communist states Gypsies number between 3 and 10%, and their birth-rate is more than twice the national averages. There are two hypotheses that could explain Gypsy reproductive and sexual behavior.

*The first:*

Gypsies' sexual and reproductive behaviors are a result of their ethnic traditional strategy that encourages endogamy and high fertility. Gypsy ethnicity became a complex issue due to the historical and political circumstances they have encountered in Europe: most Gypsies do not consider themselves members of a unified group, but identify with the subgroup to which they belong, whose language and religion depend on its location and circumstances. In Central and Eastern Europe today, the only common distinctive feature these various Gypsy „tribes“ share is their pronatalist, endogamous tradition, which obviously has helped Gypsies so far to survive and leave descendants, retaining their group uniqueness at the same time. Therefore their situation, characterized by segregation and a low socio-economic position, could be in part, self-imposed. This results from their traditional refusal to accept, and become a part of the larger hierarchy of their host populations, where kinship remains an important basis of cooperation, especially in the Balkans, and where a lot of what passes for ethnicity at the local level is actually kinship. If this hypothesis is true, then wealth, socioeconomic status and environmental predictability will not have an affect on Gypsy reproductive strategy.

*The second hypothesis:*

The Gypsy pattern of reproduction is a result not of their traditions but of their poverty, characterized by high levels of fertility, illegitimacy, crime, illiteracy and welfare. The poor with high fertility have the assurance that the state welfare, or „transfer payments“ will keep their babies alive above the level of starvation.<sup>4</sup> Gypsies' chances of upward mobility into the middle class are few and remote— they have almost no middle class to aspire to. Alternatively, to have an additional child is a source of income, for many Gypsies, maybe the only certain one. So, why not have more children? If this is true, then relatively better-off Gypsies, who do not need social assistance to live, will have fewer children than the general Gypsy population, and will invest more in each. One way of this investment would be to send Gypsy children to schools, so they could become integrated into society, find better jobs, etc.

The hypotheses were tested on Serbian Gypsies. The state of Serbia recently underwent the demographic transition, has large populations of Gypsies, and during the communist regime, its government pursued a pronatalist/welfare policy, which might be

---

<sup>4</sup> Van den Berghe, P. L. (1979). *Human Family Systems: an Evolutionary View*. New York: Elsevier.

relevant to Gypsy birth rates today. Several levels of data collecting and analysis were employed to test the predictions listed above which include: fieldwork among two Gypsy groups, comparison of all data on demographic assessment, specific economic, cultural and social forces encouraging or discouraging high fertility and marriage patterns among Gypsies.

### Background

Today, an official estimate of Serbia's true Gypsies range between 360,000 and 500,000, compared to 7,478,820. Serbs.<sup>5</sup> There are at least eight subgroups/tribes of Roma/Gypsies, some of whom lost their Romani language so that their mother tongue is now Serbian. In the past, the characteristic of all Gypsy groups was that they did not mix with each other—there appeared to be a strongly emphasized antagonism among the groups. A system that divides these groups, much like a caste system, still exists in some parts of Serbia today. With respect to other Gypsies, especially in the past, allowable marriage choices were restricted. Gypsies were expected to marry someone within their particular tribe and most obeyed that marriage rule. Through centuries of Turkish rule, Gypsies were strictly endogamous: even the godfathers or best men at their weddings were Gypsies. Many tribes considered the children Roma only if the father is Roma.<sup>6</sup> After Gypsy nomadic life came to an end, some intermarriage with Serbs occurred, although its incidence is low.

In Serbia, Gypsies occupy the lowest position on all socio-economic indicators: They are the most unemployed, the least educated, the poorest, the most welfare-dependent, and the most segregated.<sup>7</sup> At the same time, they have the most children and the most divorces. In Serbia, Gypsies are associated with a variety of traits characteristic of a low-investment style of reproduction. When compared to Serbs, Gypsies have higher fertility, longer reproductive period, earlier onset of sexual behavior and reproduction, more unstable pair-bonds, higher rates of single-parenting, shorter intervals of birth spacing, higher infant mortality rate and higher criminality.<sup>8</sup>

The fieldwork was conducted in two Mačva villages in Western Serbia: Bramble and Cock. For the sake of informants' protection, and on their request, the real names of the villages are withheld and replaced with pseudonyms. The first village surveyed, Bramble, is unique in many ways: it is 100% ethnically pure, that is, inhabited only by Gypsies; also, the majority of Gypsies in this village are much wealthier than the rest of the Gypsy population in Serbia. The second village, Cock, on the other hand, is a typical poor Gypsy settlement. Gypsies in both villages belong to the Gurbeti Gypsy group. *Gurbet* is a Turkish word, and means „a beggar“; these Gypsies are also called Turkish Gypsies or Horaxane. They were Muslims until some 80 years ago. The two villages are approximately 30 miles apart.

<sup>5</sup> Save the Children (2001). *Denied A Future? The Right To Education of Roma, Gypsy and Travelers Children*. Save the Children Fund. United Kingdom.

<sup>6</sup> Djordjević, T. R. (1932). *Naš narodni život i običaji*. Knjiga VI. Beograd. Književna zadruga; Vukanović, T. (1983). *Romi (Cigani) u Jugoslaviji*. Vranje: Nova Jugoslavija.

<sup>7</sup> Mitrović, A. (1990). *Na dnu. Romi na granicama siromaštva*. Beograd: Naučna knjiga.

<sup>8</sup> Čvorović, J. (2003a). Sexual and Reproductive strategies among Serbian Gypsies. *Population & Environment*. Vol. 25(1), November 2003.

### The village of Bramble: Rich Gypsy

This particular Gurbeti group came from Bosnia to Serbia in the late 19<sup>th</sup> century. They were nomadic and mostly blacksmiths. In 1948, there were exactly Gypsy 30 houses in the village of Bramble.<sup>9</sup> Today, the village has approximately 350 houses inhabited by around 1600 Roma. The informants tell, half jokingly, that they „chased off“ the Serbs, and became a majority after WWII.

In many ways, this is an atypical village for Serbia: most streets are paved with asphalt, there is a radio station „Bramble“, and most houses are big, with excessive decoration, ornaments and sculptures. Some houses even have a swimming pool or a fountain, in spite of the shortages of running water in the area. Young teenage males riding their vespas are often seen. The wealth of these Gypsies comes from trade: during Tito's time, and especially in the 1990's, at the time of the Milosevic regime and sanctions against Serbia, this village was a meeting point of traders and blackmarket-dealers from Serbia and Bosnia. Many Gypsies from this village participated in legal and illegal trade of cattle, gasoline and tobacco. Among local Serbs from a nearby village Brdarice, this place is known as „the city of tobacco“: Gypsies here used to own and operate an illegal tobacco factory, producing Marlboro cigarettes which they sold around the region of the former Yugoslavia. Today, however, most of them live from cattle breeding and agriculture; unlike most Gypsies in Serbia, they are landowners. An interesting fact is that, in spite of their wealth, almost all families applied for a welfare allowance for a third child, but only around 20 families got some social assistance. Out of these 20, 3 families got financial support from the state because they have mentally retarded children.

In spite of their wealth, the reproductive pattern of these Gypsies seems to fit the general Gypsy population. They start sexual life early and enter endogamous marriages at an early age: females have to be virgins in order to get married, and a bride price goes up to several thousand euros. The educational level of most informants is low: most of them have only a few grades of elementary school, despite the school existing in their village. The average lifespan is around 65 years of age, which is below the Serbian national average. However, unlike the general Gypsy population in Serbia,<sup>10</sup> divorce is very rare; informants justify this fact by saying that they don't have time to „fool around“ since most males work full time. For males, marriage with Serbs is often discussed: most of the informants say that they will happily trade with Serbs, marry their daughters, but would never „give away“ a Gypsy girl to a Serb. One male informant argued: „We usually don't marry outside our village. When we do, we bring females here; we don't give away our daughters. It's better that she marries someone poor in this village than a man I don't know. When we take women from other villages, even Serbs, we teach them how to behave, what to do. But we don't give our daughters to marry Serbs“. Actually, these Gypsies stay isolated from the Serbs and other Gypsy groups; they explain this fact by saying that they are unique, because they are capable of making money which in turn places them in a higher social position towards other Gypsy groups.

<sup>9</sup> Radovanović, V. S. (1994). Šabačka Posavina i Pocerina: antropogeografska ispitivanja/12 terenskih beležnica. Priredila M. Radovanovic. Šabac.

<sup>10</sup> Čvorović, J. (2003a). Sexual and Reproductive strategies among Serbian Gypsies. *Population & Environment*. Vol. 25(1), November 2003.

### The village of Cock: Poor Gypsy

This village is also inhabited by a Gurbeti Gypsy group. The Gypsies in this village are poor. These Gypsies used to be basket-makers. There are around 56 Gypsy houses out of 300. The approximate number of Gypsies in this village is 450. The average number of individuals per household is 8. Until the war in 1991, they used to travel all over the former Yugoslavia and sell their products. Today, most of them scramble to survive: they do a little trading, work for Serbs on the land during the season, or wait for help from their relatives who went to Austria to work. Their reproductive cycle is typical for Gypsies: early, endogamous marriages, quick and ease divorce, and many children who grow up in acute poverty. When asked why they have so many children when they cannot feed them, one male informant argued: „Poor people always have time for sex and making babies—we don't have anything else [a job] to do“. For example, one 40-year old female Gypsy gave birth to her 8<sup>th</sup> child this spring; she and her husband are both unemployed and live from begging in the village, helped by the husband's occasional work. The average life expectancy is around 55 years, which is the average for the general Gypsy population in Europe.<sup>11</sup>

As far as schooling, only 5 males had started secondary education; most of the villagers have never finished elementary school, and some are illiterate. None receive welfare because they are unemployed and many are not even registered with the officials, so they could not even qualify for social assistance.

*Table 1. The comparison of the rich and poor Gypsy groups*

	GENERAL GYPSY	RICH GYPSY GROUP	POOR GYPSY GROUP
Members per house	4.20	8.38	8.01
Av. Number of children	3.76	4.01	4.70
Age of first pregnancy	17.5	16.09	16.02
Age of first intercourse	na	15.50	15.05
Intercourse per week	na	2.62	4.02
Divorce	Frequent	Rare	Frequent
Education level	Low	Low	Low
never completed elementary. school	80%	68%	76%

<sup>11</sup> Reyniers, A. (1995). Gypsy populations and their movements within central and eastern Europe and towards some OECD countries. In *International Migration and Labour Market Policies: Occasional Papers No 1*, Paris.

### Conclusion

The general Gypsy sample, and the information gathered from Gypsy settlements in Mačva support the generalization that Gypsies have adopted a relatively r-style reproductive strategy. The comparison of the data show that wealth, socioeconomic status and environment predictability have no effect on the Gypsy reproductive strategy. The data from these three samples correlate closely: there are almost no differences in the number of individuals per house, average age of first pregnancy and intercourse, number of children per family and educational level, in spite of the differences in wealth between the Gypsy groups. Therefore, Gypsies' sexual and reproductive behaviors might be a result of their ethnic traditional strategy that encourages endogamy and high fertility. Gypsy reproductive and sexual behavior might be the answer to life conditions their ancestors have met and lived in. Since their first appearance in the Balkans centuries ago, the Gypsies' main concern was how to survive, and outwit obstacles in life, which included persecution, enslavement and harassment. Gypsy traditions obviously have helped them in the past to leave descendants. This particular tradition of sexual and reproductive behavior was, for Gypsies, an inheritable and replicable trait, which tended to increase in frequency along with the descendants.

Deep social changes are needed for Gypsies to become integrated into modern European society. Gypsies' cultural and economic development, and the prevention of discrimination against them will only be successful if their traditions are better understood.

Јелена ЧВОРОВИЋ

### РЕПРОДУКТИВНО ПОНАШАЊЕ, ЕТНИЦИТЕТ И СОЦИО-ЕКОНОМСКИ СТАТУС Поређење две групе Рома

Овај рад се бави поређењем и контрастом репродуктивних стратегија две групе Рома — Цигана који живе у Маџви: једна група је изузетно сиромашна, типична за ромску популацију уопште, а друга група је веома богата и нетипична за Роме у Србији, као и у свету. Такође, у раду се расправља о односу социоекономског статуса, репродуктивног понашања и етничитета. Тестиране су две хипотезе:

#### *Прва хипотеза:*

Репродуктивно понашање Рома је резултат њихове етничке традиционалне стратегије која подржава ендогамију и високи фертилитет. Етничитет Рома постао је комплексно питање захваљујући историјским и политичким околностима које су Роми затекли у Европи. Данас, већина Рома не сматра себе припадницима једне кохерентне групације, него се појединци идентификују са под-групама из којих су потекли, а чији језик и религија зависе од локације и срединских околности. У централној и источној Европи, једина заједничка карактеристика ових разних племена Рома јесте њихова пронаталистичка, ендогамна традиција, која је очигледно у прошлости помогла Ромима да преживе и оставе потомке, задржавајући посебност групе у исто време. Због тога, ситуација у којој се Роми данас налазе, а чије су карактеристике сегрегација и низак друштвено-економски положај, може да буде делом самоизазвана. Ово резултира из ромског традиционалног одбијања да прихвате, и постану део веће

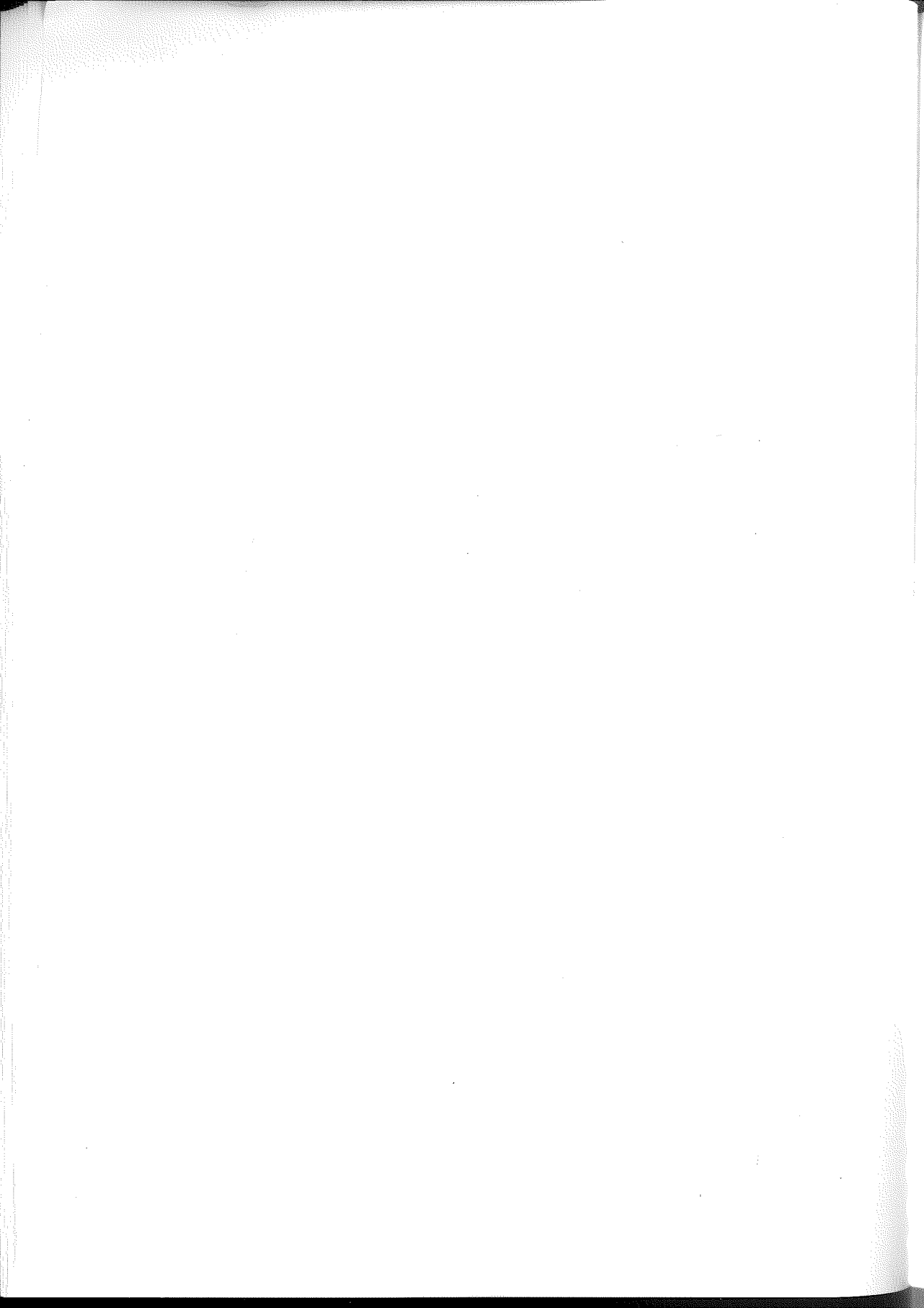
хијерархије њихових земаља-домаћина, у којима су рођачке везе и односи остали као веома важна база за сарадњу и реципроцитет, нарочито на Балкану, где много тога што пролази као стигматизација на локалном нивоу у ствари представља сродство. Ако је ова хипотеза тачна, онда богатство, социоекономски положај и предвидљивост срединских и друштвених околности неће утицати на репродуктивну стратегију Рома.

#### *Друга хипотеза:*

Начин репродукције Рома није резултат утицаја њихове традиције већ је продукт сиромаштва, за које су карактеристични велики фертилитет, велика смртност одојчади, велики број ванбрачне деце, релативно велика стопа злочина, неписменост и зависност од социјалне помоћи. Најсиромашнији слој становништва, са великом стопом фертилитета, ослања се на државне програме социјалне и материјалне помоћи, који тако одржава новорођену децу изнад нивоа гладовања и умањује смртност истих. Шансе Рома да се успну на друштвеној лествици — у средњу класу, гледано по приходима и нивоу образовања — далеке су и не много вероватне, нарочито ако се има у виду да Роми скоро да и немају „средњу класу“ којој би тежили. Због тога, алтернатива је рађање великог броја деце, која су често, због социјалне помоћи/дечијег додатка, и једини сигурни приход на који Роми могу рачунати. Зашто онда немати више деце? Ако је ова поставка тачна, онда релативно имућнији Роми, којима није потребна социјална помоћ да би преживели, имају мање деце по породици него ромска популација уопште, и аналогно р и К теорији, улажу више у свако дете. Један начин улагања би био и школовање деце, како би она могла лакше да се интегришу у друштво, и сходно образовању и умећу, да нађу и боље плаћене послове.

Ове хипотезе су тестиране на српским Циганима — Гурбетима. Србија је недавно прошла кроз демографску транзицију, има релативно велику популацију Рома, и током комунистичког режима, њена влада се залагала за пронаталистичку — социјалну политику, која је можда одговорна за велику стопу фертилитета коју Роми имају и данас. Неколико нивоа података и анализа су употребљени да би се тестирала предвиђања обе хипотезе; као прво, теренски рад са две ромске групе у Мачви, поређења свих доступних података о демографији, специфични економски, културни и друштвени услови који су могли подстицати или не подстицати велики фертилитет и шаблон ендегамног брака код Рома.

На крају, на основу анализе доступних података, може се рећи да богатство, друштвени статус и предвидљивост средстава за живот не утиче битно на начин склапања брака и репродуктивну стратегију код анализираних група Рома.





Сања ЗЛАТАНОВИЋ  
Етнографски институт САНУ, Београд

УДК 398.332.42(=214.58)(497.11)  
Оригинални научни рад

## ВАСИЛИЦА И САМООДРЕЂЕЊЕ РОМА\*

Василица и Ђурђевдан су два најзначајнија празника у годишњем циклусу врањских Рома. Док прослављање Ђурђевдана Роми углавном доводе у везу с културом већинске групе Срба, чије елементе усвајају дајући им специфичну интерпретацију, Василицу доживљавају као свој празник.

У раду се даје згуснут опис обележавања Василице у периоду од 2001. до 2004. године у насељима *Горња Чаршија* и *Сарајина* у Врању, а затим различита објашњења информатора о пореклу празника, да би се сагледала његова улога у самоидентификацији.

Рад има за циљ да пружи емпиријско упознавање ситуације.

*Кључне речи:* Роми, Врање, Василица, гуска, празник, годишњи циклус, идентитет, самоидентификација.

Врањска општина има укупно 87288 становника, од којих је 4647 Рома.<sup>1</sup> Они претежно живе у градским насељима — Врању (2619) и Врањској Бањи (1625).<sup>2</sup> Већи број Рома (380) је и у селу Павловац.<sup>3</sup> Према подацима добијеним у августу 2001. године, од Демира Иљазовића, матичара у Општини Врање, број Рома у општини је 6833, од којих око 5300 живи у Врању, што се знатно разликује од званичне статистике.

Роми у Врању су углавном груписани у махалама: *Горња Чаршија*, *Сарајина* и *Панађуришије*. У Врањској Бањи су у махалама *Огош* и *Грмађе*. Њихов социоекономски положај релативно је повољан. Цењени су музичари, многи имају стално запослење или су на раду у некој од западних земаља, а велики број је ангажован у

\* Рад је резултат истраживања на пројекту Етнографског института САНУ *Савремена сеоска и градска култура — ђушеви трансформације*, који под бројем 1868 финансира Министарство за науку и заштиту животне средине Републике Србије.

Овај рад представља знатно допуњену и ревидирану верзију рада: Sanja Zlatanović, *Celebration of Vasilica in Vranje*, у: *Roma religious culture*, Yugoslav Society for the Scientific Study of Religion, Niš 2003, 93–97. О прослављању Василице публикована је и дискусија Сање Златановић на конференцији *Религија и верски обичаји Рома*, Југословенско удружење за научно истраживање религије, Ниш 2003, 58–60.

<sup>1</sup> Попис становништва, домаћинстава и станова у 2002, Становништво, национална или етничка припадност, подаци по насељима, 1, Београд 2003, 200–201.

<sup>2</sup> Исто, 201.

<sup>3</sup> Исто, 203.

„сивој“ економији. У разговорима током истраживања оцењивали су свој социоекономски положај као много повољнији од положаја Рома у другим крајевима Србије.

Религију врањских Рома карактерише синкретизам елемената различитог порекла, с тим што су примесе ислама веома изражене.<sup>4</sup> Од почетка деведесетих година двадесетог века, распадом федералне државе и отварањем националних проблема већинске групе Срба, Роми нагло одбацују исламске симболе. Дистанцирање од ислама најочигливије је у прихватању српских личних имена, као и у поступцима сахрањивања и обележавања гробова. Ислам се доводи у везу са Албанцима, од чијег надирања грађани Врања страхују без обзира на националну припадност. Упоредо с тим, ово је период израженог национализма већинске групе Срба и нетрпељивости према другачијем.

Потребу Рома да се одбацивањем ислама приближе већинској групи изражава и исказ информатора из *Горње Чаршије* у Врању: „Нас зову *гаџикане Рома*, што би у преводу значило *српски Роми*. Ево, рецимо, ове из Бујановца зовемо *чибалане Рома*, што би значило *шиптарски или албански Роми*.“ Роми у Бујановцу исповедају ислам, па су због тога од својих сународника у Врању означени као „шиптарски или албански Роми“. Саговорница из *Горње Чаршије*, у поступку самоидентификације, врањске Роме назива „српски Цигани“ због тога што говоре ромским језиком који садржи велики број српских речи. С друге стране, Роми из Врањске Бање (која је за време турске владавине, као сеоска средина, мање била изложена утицају ислама) атрибуирају Роме из Врања као Албанце. Тако, на пример, саговорник из махале *Огош* у Врањској Бањи, објашњавајући чињеницу да Ромкиње у Врању и данас на свадби играју *свекрвино коло* у шалварима (за разлику од Ромкиња у Бањи, које носе футу), додаје: „Ми њима кажемо да су они Шиптари“. Православни Роми Ђорговци из Големог Села (област Пољаница), врањске Роме називају „турски Цигани“ и опишују их као муслимане, чији је језик претрпео велики утицај турског.

Иако Роми у Врању одбијају повезаност с исламом, његови елементи остају чврсто уткани у њихову свакодневну културу и у ритуале животног<sup>5</sup> и календарског циклуса.

Велики број Рома опредељује се за православље, па се крштавају у зрелијим годинама и почињу да славе славу. Група образованијих то осуђује, објашњавајући да се тако губи аутентична ромска култура. Упоредо с тим се велики број њих, нарочито младих и жена (може се говорити о својеврсном тренду), укључује у рад протестантских верских заједница (Јеховини сведоци, Пентекосталци и др.). Често чланови унутар једне породице имају различита опредељења. Без обзира на религијску идентификацију, сви славе Василицу и Ђурђевдан као два своја најзначајнија празника годишњег циклуса.<sup>6</sup> Док прослављање Ђурђевдана (6. мај) Роми углавном доводе у везу с културом већинске групе Срба (чије елементе усвајају дајући им специфичну интерпретацију),<sup>7</sup> Василицу доживљавају као свој празник.

<sup>4</sup> Јован Трифуноски пише да су врањски Роми муслимани. Теренска истраживања обављао је почетком педесетих година двадесетог века. Јован Ф. Трифуноски, *Врањска Коштина — антрополошко-географска истраживања*, књига прва, Природно-математички факултет на Универзитету Скопје, посебни изданија, књига 12, Скопје 1962, 75–77.

<sup>5</sup> Sanja Zlatanović, „Zasevka“ и svadbi Roma, Kultura 103/104, Beograd 2002, 194–202.

<sup>6</sup> Поједини чланови протестантских заједница, углавном млади, одбијају прослављање Василице, Ђурђевдана и сл.

<sup>7</sup> Однос врањских Рома према пореклу Ђурђевдана веома је сложен; обично кажу да то славе и Срби. Један од мојих саговорника је рекао: „За Ђурђевдан ми кажемо *Ђурђевдан*, а по правилу је

Сви информатори су у разговорима истицали да је Василица најважнији ромски празник, важнији од Ђурђевдана.

Василица се састоји из два сегмента. Први, који се може одредити као *припрема, дочек и прослава Василице*, календарски је чврсто структуриран (од 12. до 17. јануара, с тим што је 14. јануар означен као Василица), док други сегмент — *испирењање гуске* — свако домаћинство приређује на дан који изабере. Информатори упоредо користе два назива — *Василица* и *Васулица*, с тим што се први назив наметнуо као „књижевни“, па га користе образованији у контактима с већинском културом (медијима и сл.). Старија етнолошка литература име празника региструје као *Васулица*.<sup>8</sup> У новијој литератури срећу се оба назива, али чешће се употребљава *Василица*.<sup>9</sup>

Рад има за циљ да омогући емпиријско упознавање ситуације. Најпре се даје подробен опис<sup>10</sup> оба сегмента Василице, онако како се она обележава у периоду од 2001. до 2004. године у насељима *Горња Чаршија* и *Сарајина* у Врању. Потом су пренети одабрани искази информатора (само они могу да дају тумачења првог реда),<sup>11</sup> као и текст емисије са локалне телевизије, финансиране из општинског буџета, посвећене прослављању Василице. Различита објашњења порекла најзначајнијег ромског празника, у периоду актуелних проблема идентитета у Србији — како већинске тако и мањинске групе — показују комплексност и вишезначност одговора на питање: *ко сам ја?*

*Ерделези*“ и додао да је његова покојна мајка говорила *Ерделези*. На Ђурђевдан се пева песма у чијем тексту се понавља *Ерделези*.

Hidirellez је традиционални турски празник, који пада 6. маја по грегоријанском, а 23. априла по јулијанском календару. Њиме се обележава крај зиме и почетак лета. Прославља се у природи, у зеленилу, у близини воде. Доводи се у везу са пророком Хизиром. Постоје различите теорије о пореклу празника. Према неким мишљењима, он припада културама Месопотамије и Анадолије, а по другима пре-исламској, централноазијској, турској култури. Занимљиво је погледати интернет сајт Министарства за културу Републике Турске [http://www.kultur.gov.tr/portal/kultur\\_en.asp?belgeno=5659](http://www.kultur.gov.tr/portal/kultur_en.asp?belgeno=5659) (2. 04. 2004) и сајт National Geographic Magazine <http://www.magma.nationalgeographic.com/ngm/0210/getaways.html> (2. 04. 2004).

Према начину на који врањски Роми прослављају Ђурђевдан може се претпоставити да су га усвојили од Турака за време њихове владавине на Балкану или у својим кретањима пре тога. На пример, за Hidirellez је карактеристично да се цела кућа детаљно чисти, јер се верује да Хизир не посећује оне куће које нису очишћене. Роми у Врању не само да готово опсесивно чисте кућу уочи Ђурђевдана већ сваке године и крече њену унутрашњост. Веома су критични према Србима који уочи празника тако не поступају. Куће врањских Рома су и иначе веома чисте; изување приликом улажења (чак и госта) се подразумева.

<sup>8</sup> Тихомир Р. Ђорђевић, *Наши народни животи* VII, Издавачка књижарница Геце Кона, Београд 1933, 100–103; Татомир Вукановић, *Роми (Цигани) у Југославији*, Нова Југославија, Врање 1983, 270–274.

<sup>9</sup> Трајко Петровски, *Обичаји Василица кај скојскије Роми*, Етнолошки преглед 17, Београд 1982, 317–321; Елена Марушиакова, Веселин Попов, *Циганије в Българија*, Клуб '90, Софија 1993, 167–169; Богдан Ђуровић, Драгољуб Б. Ђорђевић, *Обреди при великим верским празницима код Рома у Нишу*, Етнокултуролошки зборник II, Сврљиг 1996, 66–72; Nenad Jašić, *Stari niški Romi*, Komrenski sociološki susreti, Niš 2001, 56–58; Светозар Стајић, *Грејачки Роми*, Комренски социолошки сусрети, Ниш 2001, 10–13; Ljatif Mefailskoro Demir, Fatime Demir, *E Roma...*, Darhija, Skopje 2000, 29–30.

<sup>10</sup> Kliford Gerc, *Tumačenje kultura* (1), XX vek, Beograd 1998, 9–46.

<sup>11</sup> Истраживач увек даје тумачења другог или трећег реда, а често то чини и информатор: *истио*, 17, 24–25. Однос истраживач — информатор оптерећен је бројним проблемима трансфера и контратрансфера. Приликом истраживања ромске културе, овај однос је додатно оптерећен чињеницом да истраживач не познаје језик заједнице, а уз то је припадник већинске групе која стигматизује мањинску. Осим тога, о Ромима у Србији не постоји довољан број систематских истраживања, синтетичких студија и поузданих писаних извора који би олакшали разумевање њихове културе.

### Припрема, дочек и прослава Василице

Почетком јануара су се на тргу у *Горњој Чаршији*, у раним јутарњим часовима, уочи Василице и у вези с њом, организовале борбе гусана све до половине деведесетих година двадесетог века. Након паузе (информатори су са жаљењем причали да се овакве борбе више не одржавају), борбе гусана су у јануару 2004. године поново обновљене.<sup>12</sup>

Припремајући се за празник 12. јануара, мушкарци у мањим групама (5–6 људи) одлазе у оближњу шуму по бадњак, већу грану храстовог дрвета. Када се домаћин породице врати из шуме, жена га дочекује ракијом честитајући му бадњак. Домаћин прислања бадњак уз кућни зид, испод стрехе. Током дана једе се искључиво посна храна.

Око поноћи, између 12. и 13. јануара, кољу се гуске и ћурке. Број живине мора бити непаран (обично три или пет),<sup>13</sup> а међу њима је обавезна макар једна гуска. Свака породица за Василицу мора имати гуску, па сродници и суседи помажу онима који нису у могућности да је набаве. У прошлости су се гуске уочи клања водиле на купање у реку да би, према објашњењу информатора, биле чисте, али се то данас ретко практикује. Домаћин пре клања благосиља, пије ракију и мало од ње сипа на бадњак који се простре по земљи. Живина се коље тако што се положи на бадњак. Клање се обавља уз запаљену белу свећу<sup>14</sup> коју држи неко од укућана. За свако посебно клање пали се нова свећа. Заклана живина, коју информатори означавају речју *курбан*, закачи се тако да виси испред куће. Информатори су наглашавали да се гуска искључиво ноћу коље и ноћу једе.

Василица се дочекује 13. јануара увече. Мушкарци се окупљају у кафани, где остају до поноћи, а за то време жене припремају и сервирају храну. У поноћ се домаћин враћа својој кући и улази као положајник. Он се најпре умије и мокрог лица, са одломљеном гранчицом бадњака улази у кућу. Укућанима честита празник додирујући им главе бадњаком и новцем увијеним у марамицу, те бацајући зрневље кукуруза на под и по угловима да би, како објашњавају, година била берићетна. После домаћина свако од укућана, према годинама старости, излази из куће, умива се, узима гранчицу бадњака и уноси је у кућу. Унети делови бадњака остају у кући све до дана када се обележава *исцраћање гуске*. Василица се дочекује искључиво у породичном кругу. Домаћин благосиља, а онда се вечера купус са изнутрицама и крилима гуске, уз запаљену ону свећу уз коју је вршено клање.

У прослављању Василице постоје две врсте положајника: домаћин — који први улази у кућу и дечак (рођак или сусед) — који ујутру 14. јануара, као неко ко је изван породичног круга, први долази да пожели здравље и срећу. Верује се да од положајника зависи благостање породице у наредној години, па се он бира и унапред позива. Уколико, међутим, година не буде берићетна, верује се да је за то одговоран

<sup>12</sup> Борбе гусана у *Горњој Чаршији*, највећем ромском насељу у врањској општини, долазе да посматрају и Роми из других места. Гусан-победник у борбама 2004. године има борилачки педигре, а набављен је у Скопљу за 200 евра.

<sup>13</sup> Верује се да непаран број доноси срећу, те ако закољу две гуске, онда ће неко умрети у току године. О непарном броју у ромској култури видети дискусију Трајка Петровског и Ибрахима Османџића у: *Религија и верски обичаји Рома*, Југословенско удружење за научно истраживање религије, Ниш 2003, 66.

<sup>14</sup> У ритуалима се користи искључиво бела свећа (у данашње време од парафина).

положајник, па се следећи пут позива неко други. Првог дана Василице, 14. јануара, свако остаје код своје куће; једино деца и млади одлазе у посету старијим сродницима да би им честитали празник. Вечера је свечана, пали се свећа уз коју је клана живина, а на столу неизоставно морају бити гушчије печење и баклава.

Док се гуска пече, а затим, када се стави на сто, пева се њој намењена песма „Изгорела сва тај гора“. За сваку гуску песма се посебно пева. Уколико се припрема пет гусака, песма се пет пута понавља. Песма „за гуску“ пева се и када се слави Василица и када се приређује *исцраћање гуске*. Информатори су објашњавали да је то стара српска песма коју су певали и њихови очеви и дедови (певају је на српском). Текст песме појављује се у више варијанти. Издвојила сам две:

*„Море, изгорела сва тај гора,  
изгорела, ај, сва тај гора.  
Ај, сâм остiаде једно дрво,  
ај, сâм остiаде, ај, једно дрво.  
Ај, и тiој дрво јасеново,  
ај, и тiој дрво, ај, јасеново.“*<sup>15</sup>

*„Ај, изгорела сва тај гора,  
ај, изгорела, ај, сва тај гора.  
Аман, сâм остiало једно дрво,  
аман, и тiој дрво Стiојаново,  
ај, и тiој дрво, ај, јаворово.  
Аман, ошуд иду тiри сестiрице,  
ај, ошуд иду, ај, тiри самовиле.  
Аман, они носив златiан даро,  
Ај, да дарују, ај, сва тај гора.“*<sup>16</sup>

После ове песме, пева се још једна, сваком члану породице понаособ, почевши од домаћина:

*„Појди ми, њојди, Нешо, бре,  
Бог ће тiи даде врaнога коња,  
врaнога коња, сребрено седло,  
сребрено седло, тiугом њозлаћено.“*<sup>17</sup>

Тек када се све то отпева, приступа се комадању печене гуске. Моји саговорници, који су обично били средњих година, присећали су се да се у периоду њиховог детињства, пре него што би се послужила баклава, певала и њој посвећена песма на турском језику. Песму „за баклаву“ певали су њихови баба и деда који су говорили турски језик.<sup>18</sup>

<sup>15</sup> Песма забележена од Дурмиша Јашаревића.

<sup>16</sup> Песма забележена од Фазлије Куртића.

<sup>17</sup> Забележено од Фазлије Куртића; Неша је син коме се он песмом обраћа.

<sup>18</sup> У *Горњој Чариџи* је само један од саговорника (на кога су ме други упутили) успео да отпева део песме „за баклаву“, али превод није знао. Рекао је да се не сећа када је песму последњи пут певао. Текст песме је у фрагментима, поједине речи су коректно изговорене на турском језику, али се не слажу једна с другом. Објашњење текста песме добила сам од турколога мр Снежане Петровић са Етимолошког одсека Института за српски језик САНУ, на чему јој и овом приликом захваљујем.

Василица се празнује и наредних дана: 15, 16. и 17. јануара. На гробље се односи храна 15. јануара, а 16. и 17. приређују се међусобне посете и чашћавања. У хотелу „Врање“ организује се 17. јануара „Бал Рома“.

### Испраћање гуске

Свако домаћинство бира дан када ће *испраћити гуску*, али је неопходно то учинити пре Ђурђевдана.<sup>19</sup> Највећи број породица у Врању *испраћа гуску* на Прочку.<sup>20</sup> Том приликом припрема се вечера на коју се позива ужи круг сродника.

За вечеру је обавезно припремити гуску, и то целу. Најпре се направи пита од кора које се не увијају, већ се само поређају једне преко других, па се преко њих стави гушчије месо. Док се месо пече, у ватру се стављају гранчице бадњака, које су с посебном пажњом чуване у кући. Спремају се и различите врсте јела и слаткиша, с тим што — осим гушчијег печења — на столу неизоставно морају бити кувани купус и баклава. Сва припремљена јела се сервирају на сто, пали се свећа, сви стоје, а домаћин благосиља: „Да даде Бог здравље, срећу...“ Пре него што се приступи комадању испечене гуске, пева се њој намењена песма.

Након вечере (обично око два или три сата после поноћи) домаћин<sup>21</sup> држећи свећу излази на дворишну капију, па чак и на улицу, а прате га укућани и гости. Они излазе да би *испраћили гуску*. Домаћин на капији каже: „Ај, гуско, срећан ти пут, иди у Бању<sup>22</sup> да се бањаш и догодине с берићетом...“; „Ајде, са здравље да си идеш, следеће године опет да се вратиш“; „Остави нам здравље, срећу...“

### Прича о пореклу празника и/или о самоме себи

*„Роми, док су боравили у Индији, како им је била забрањена религија, улажење, излажење, рецимо, у храмове њихове, и ипак даље, они су имали само једну богињу — богињу Кали. Богиња Кали у преводу значи богиња срџбе, богиња љутиње. И њој, кад су били зимски монсуни, њој су се приносиле жртве, и то њернаије живошине. Они су је ипак сматрали женом са њерјем. Богињу Кали. Тако су је замишљали. Као жену са њерјем. Али, исто су јој приносили жртве кад би били летњи монсуни. Ошуда и код нас се слави Васуљица. У јануару месецу, 14. јануара, кад њочињу зимски монсуни. У часи богиње Кали онда се кољу гуске и ћурке. Не због Светог Василија (православна црква је 14. јануар посветила Светом Василију — прим. С. З.) или због Васуљице. У ствари она је... Васуљица је женског рода, као и богиња Кали. Да би умилостивили богињу Кали, да ови зимски монсуни не буду кишовити, да не буду њојлаве, и ипак даље. Касније, кад њочињу крајем, односно*

<sup>19</sup> Информатори су објашњавали да се у прошлости, када није било техничких могућности за залеђивање меса, *испраћање гуске* приређивало три до седам дана после прославе Василице.

<sup>20</sup> *Прочка*, како се називају покладе у јужној и југоисточној Србији, последњи је дан пред почетак великог ускршњег поста. Тог дана се сродници и пријатељи међусобно посећују, тражећи једни од других опроштај за случајно или намерно учињене увреде током године. Опширније: Милана Радовановић, *Прочка*, Етнокултуролошки зборник II, Сврљиг 1996, 107–109.

<sup>21</sup> У идеалном случају то чини домаћин. Често се дешава да он буде пијан, па *испраћање гуске* врши домаћица.

<sup>22</sup> Мисли се на Врањску Бању.

почетком маја месеца или средином маја, онда почиње летњи монсун, почињу у Индији суше, онда настаје глад. И онда су Роми, односно ови моји преци, приносили жртве богињи Кали исто у живини. И то да би је умилостивили, да не буде суше, да не буде глади. И то се сад слави као Ђурђевдан код нас. Везе немају ови наши празници са старом српском годином и са Ђурђевданом. То се после временом померало, померало се, померало, и тако је исцало рецимо кад Срби славе, а ми смо лојални били држави, земљи, и тако даље, и ти празници су се померали тако да се сад сматра да се слави старом српска Нова година и Ђурђевдан, а нема везе са тим. Кажем, ово су моје идеје. И ја мислим да јесу тачне. И дан-данас у Индији тако раде, у Пенџеју.<sup>23</sup>

„Погрешна су тумачења да се Василица слави као српска Нова година. Овај празник ромски преци славили су још у Индији за време монсуна, у част богиње Кали. Да би поменути богињу зла умилостивили, приносиле су се жртве, у нашем случају гуске и ћурке. Наравно, ово су религијска тумачења и из године у годину другачије се празнује. Ипак, оно што је карактеристично, свако домаћинство које слави мора заклати нејаран број ћурки или гуски, док мора бити бар једна гуска. Постоји легенда да је гуска сјасила ромско дете које се давило у реци Ганг за време ових монсуна у Индији, па за то Роми обавезно кољу бар јо једну гуску. На дан Василице свако домаћинство има свог полазника. То је најбитније. И нико се не упушта у кућу пре њега...

Мислим да је Василица највећи ромски празник... Амбијент је неверован у махали. То не могу да вам објасним. Као да у ваздуху нешто... осећај код сваког... То је невероватно... чује се музика из сваког домаћинства, ко отвори врата, осећају се они колачи који се спремају, мириси. Па то не могу да објасним, а још посебно остају они украси све... новогодишњи украси, оне јелке, све што остаје, још леише се најрави, завезе нове... То је невероватно нешто. То је леишта. Не могу да вам објасним колико је свечана Васулица. То је нешто најлеише. И кад дође гос ома се скочи на ноге, изволте, ома, ма и оно што немаш, оћеш да све...“<sup>24</sup>

„Кад је била велика бишка и људи убијени, неко се бадио на море, неко илвао, неко земље. А и неки кад су илвали, ваттао се за гуску и гуска га извукла и он кад дошао у земљу негде, у неко село, горе-доле, он се сакрио ту, разумеш, али умрео гладан, нема... И он преконоћ узео италио крју, као свећу, да му се види и да коља, само да зна Бог да клао. И за то се коља преконоћ... Кад дошо у село, морао да се снађе, да ради што-било, знао да ради ковач, отворио радњу ковачку и тако је постојао. Али каже: 'Сјасила ме она гуска, морам да куйм гуску, да славим.' И тако остала та слава.“<sup>25</sup>

„Ово је наш празник традиционални, можда хиљаду година како се слави. Незаборавањени. Ми то не заборавамо. Василицу и Ђурђевдан, никада ми то не заборавамо... Нова година, ова Василица се слави, ја сам од старих људи чуо, ја имам шездесет и пет године, да наш Ром требало неки да се удави у воду и да је била гуска ту у близину, и он се држи за гуску и гуска га извукла, и тако остајемо ми

<sup>23</sup> Демиран Иљазовић (1949–2002), рођен у Врању. Завршио је средњу школу, радио је као матичар у Општини Врање. Писао је поезију и прозу на ромском и српском језику.

<sup>24</sup> Дурмиш Јашаревић Дурче, рођен 1968. године у Врању. Завршио је основну школу и новинарски курс у оквиру пројекта „Интеграција Рома у локално-информативни простор на југу Србије“. Почетак исказа је прочитао из прилога који је припремио за емисију на локалној радио-станици „ОК“, у оквиру курса.

<sup>25</sup> Станиша Исиновић, рођен 1932. године у Врању. Завршио је лимарски занат. Свира кларинет и признат је музичар.

можда хиљаду година... *џу Василицу. Захваљујући њој ишло се Циганин сјасио, држао се за гуску и изашао из воде.*"<sup>26</sup>

„Василица је већи. Зашто ишло је Василица, видиш, Василица је *прихваћена* од свих Рома. Али још нема нигде *писане речи* да буде како се слави Василица и од ког времена се слави Василица. А за Бурђевдан већ знамо сви. После оног *хајдучког* времена, *иа* онда Свети Бурђе — Бурђевдан, *иако* да је *то* празник *православни*, који слави ових дана и црква. Ми *то* знамо. А Василицу, да ли је *то* био Свети Василије или *сјара* српска Нова година, *то* још нико не може *иако* да нам каже и немамо *писане речи*, већ *то* *остјаје* од колена до колена даље. Али *иај* празник *иешко* може да се изгуби. Пре ће се изгуби Бурђевдан него Василица... А ово мој *буразер* Фазлија *ишло* је реко да је *то*, *то* су *ириче*, неко *ирича*, каже да се Ром удавио, *иа* га је гуска *сјасила*. Ја не *прихватам* *џу иезу*. Јел ми Роми за време Краљевине и док је била Краљевина, и можда још даље, за време... овде су дуго Роми у Србији, још и за време Турака... Роми онда нису имали *толико* права. Али су били већином, *иош* *то* су били Турци *толико*, *иеш* *то* година, већином су били муслиманске вере. Моја је *иеза* и *иешјење* да је *иако* *то*. И да су Срби славили Нову годину или Свети Василије, али су они увек славили са *ирасејином*. А *иош* *то* смо ми били муслиманске вере, ми нисмо *желели* да... нису јели, ево, мој *ојтац* и деда умро, *није* јео *ирасејину*. А онда су сви Роми, да би избегавали *то*, узели гуску. Да би *иај* дан обележили, да имају *гозбу* неку, они су са гуску *иравили*... Погледајте сад Роми у Војводини, изнад Београда, *и*реко Дунава Роми. Тамо нису били Турци. И *иамо* се не слави Василица. Ми славио Василицу *више* доле. У Београд славе који су *иобегли* са Косова... Бугарски Роми славе. Али бугарски Роми су *остјали* као *ирави* муслимани... Онда славе Македонци — македонски Роми. Значи, сви ми доле, у *јужном* делу где су били Турци, ми *то* славио."<sup>27</sup>

### У медијској конструкцији

„Свети Василица у дому Фазлије Куртића“, аутор Чедомир Марковић, производња Радио Телевизија Врање, јануар 2003, трајање 10 минута.<sup>28</sup>

Увод спикера: „Сваке године, у ноћи између 13. и 14. јануара у дому Фазлије Куртића у Горњој Чаршији у Врању, у улици Кошћаниној број 15, је весело. Тада *сјишје* Васуљница или Василица, како Роми најчешће зову Светиог Василију. Празник се слави *ири* дана. У *ионоћ* најпре у кућу улази домаћин и *чеш* *ири* Нову годину укућанима. Затим долази *и*оложајник, за кога се верује да од њега зависе срећа и најпредак у домаћинство. Овога *и*ућа *то* је био Шезаин Селистаревећ, ближи рођак Фазлије Куртића. Бадњак, кукуруз који се баца на *и*од и марамица *и*уна *иа*

<sup>26</sup> Фазлија Куртић, рођен 1938. године у Врању. Завршио је основну школу. Бави се трговином.

<sup>27</sup> Шезаин Селистаревећ, рођен 1946. године у Врању. Завршио је средњу школу и ради као машинбравар у предузећу „Алфа-плам“.

<sup>28</sup> Радио Телевизија Врање омогућила је коришћење материјала. Текст емисије је овде пренет у целини да би се видело како Роми себе представљају, али и како их представља доминантна култура у периоду актуелних националних питања обеју група. Емисија приказује домаћина који улази с бадњаком и честита празник укућанима и гостима, трпезу и весеље. Роми су представљени као добре комшије, у обланди стереотипа да су увек спремни на песму и игру.

Са Фазлијом Куртићем и Шезаином Селистаревећем, који говори у емисији, разговарала сам у Фазлијиној кући. Обојица су крштени, како су рекли, „под старост“. Чланови су Социјалистичке партије Србије, владајуће странке у врањској општини.



ра, којом при честитињању додирује главе укућанима, саставни су део овог ритуала код Рома, који има дугу традицију. После ноноћи стијешу пријатељи, рођаци и комшије да честитијају празник. Уз богату трпезу, коју је припремила домаћица Савка, песму и игру, наставља се весеље.“

Шезаин Селистаревих: „После ослобођења од Турака мени се чини да Срби су славили славу православу, Свети... Свети Василије, а уједно је била и Нова година. Пошто смо ми били Роми овде, ми смо онда, да не би узели као Срби да ставимо на сто прасејину и од тада, пошто су били дуго година Турци овде, ми смо узели гуску. Е, онда, пошто Срби су увек за славу, за Свети Василије, певали једну исту песму, ми смо ту песму увек певали кад смо ставили гуску на сто и то цела гуска мора да буде печена. И онда се ставља први дан Василице на сто и док се не испева песма, гуска се не јија. А та песма почиње у почетку овако:

Ај, изгорела сва тај гора,  
ај, изгорела, ај, сва тај гора.

Василица је остала, значи, од Срби, прихватили смо тај обичај и дан-данас се тај обичај ради. Ујутру, први дан Василице, онда сви ми који смо млађи идемо код старијег, без обзира да ли је некада била у току године свађа или нисмо разговарали, сваки човек који било ко, онда он, ако му уђеш у кућу и кажеш 'Батјали Василица', он мора да те прими у кућу без обзира каква је свађа била или да ли су људи или нису разговарали целе године. Тако да та наша Василица помирује све који су били завадени током читаве године.“<sup>29</sup>

### Уместо закључка

Припадност једној етничкој групи увек је резултат интеракције између самодефинисања чланова и дефинисања које чине други.<sup>30</sup> Управо тај дијалектички однос између спољашњег и унутрашњег одређења етничке припадности чини етницитет динамичним процесом, подложним компоновању и прекомпоновању.<sup>31</sup>

Већинска култура, у телевизијској емисији посвећеној ромском празнику, идентификује га и као Нову годину и као дан Светог Василија, производећи за њега ново име — *Свети Василица*. Интерпретација у први план ставља оне елементе празника који су преузети из словенске и православне културе. Објашњење (изабраног) говорника — да је Василица преузета од Срба — уклапа се у постављен оквир. У свакодневном говору већинске групе, у периоду истраживања, празник је означен као „Васуљица“, а у периоду социјализма, када се 13. јануар није јавно прослављао као српска Нова година,<sup>32</sup> могао се за њега чути и назив „циганска Нова година“.

<sup>29</sup> Шезаин Селистаревих није представљен, нити потписан на екрану, па они који га не познају могу закључити да је то Фазлија Куртић, у чијој је кући снимљена емисија.

<sup>30</sup> I. Wallerstein, *Ethnicity and national integration in West Africa*, Cahiers d'études africaines 3, october 1960, наведено према: Filip Putinja, Žoslin Stref-Fenar, *Teorije o etnicitetu*, XX vek, Beograd 1997, 160.

<sup>31</sup> F. Putinja, *Ž. Stref-Fenar*, n. d., 160.

<sup>32</sup> Српска православна црква усвојила је старији, јулијански календар, по коме 13. јануар представља почетак године. У народу се 13. јануар називао Новом годином, а после Другог светског рата и Српском Новом годином, која се као таква јавно слави тек од краја осамдесетих година двадесетог ве-

Роми Торговци из Големог Села (ендогамни у односу на врањске Роме, говоре српски језик и унутар групе, изјашњавају се као православни хришћани, па их званична статистика не евидентира) Василицу опажају као турски празник, који, према њиховим речима, славе „турски Цигани“ у Врању.

Празници, које карактерише згуснут сплет симбола, играју кључну улогу у тематизовању идентитета. Василицу, свој највећи празник, Роми идентификују на различите начине (од инсистирања на аутентично ромском до потребе да се уклопе у владајућу културу), причајући тако причу о себи самима. Најзаступљеније објашњење је легенда да је гуска спасила Рома који се давио. Без обзира на разлике у (често конфузним) објашњењима порекла празника, гуска опстаје као идентитетски симбол спасења Рома.

У прослављању Василице уочљиви су комплексни слојеви различитих култура. Она се слави 14. јануара, на дан који је православна црква посветила Светом Василију. Отворено је питање да ли је празник добио име по хришћанском свецу. У прослављању су наглашено заступљени божићни и новогодишњи елементи, испреплетени са гроздовима симбола дубљих слојева ромске културе.

Sanja ZLATANOVIĆ

## VASILICA AND SELF-DETERMINATION OF ROMA

*Key words:* Roma, Vranje, Vasilica, holiday, yearly cycle, goose, identity, self-identification.

Vasilica and Djurdjevdan are the two most important holidays in the yearly cycle among the Roma of Vranje (Southern Serbia). While they connect the celebration of Djurdjevdan (6<sup>th</sup> of May) mainly with the culture of the Serbian majority group (whose elements they assimilate, giving them a specific interpretation), Vasilica is considered to be a true Roma holiday. During the discussions, all the informants emphasized that Vasilica is the most important Roma holiday, more significant than Djurdjevdan.

Vasilica consists of two segments. The date of the first one, which can be called *the preparation, greeting and celebration of Vasilica*, is a fixed one (from 12<sup>th</sup> to 17<sup>th</sup> of January, 14<sup>th</sup> of January being the actual holiday), while the date of the second segment — *farewell to the goose* — is set individually by every household.

This paper offers a thick description of both segments of Vasilica, depicting the way it has been celebrated between 2001 and 2004 in the settlements *Gornja Čaršija* and *Sarajina* of Vranje. It also includes selected statements of the informants, as well as the text of the local TV broadcast dedicated to the celebration of Vasilica. The different explanations of the origin of this most important Roma holiday, in light of the current identity problems in Serbia — both of the majority and of the minority group — point to the complexity and polysemy of the answer to the question: *Who am I?*

The aim of this paper is to offer an empirical insight into the situation.

---

ка. Душан Бандић указује на то да се 13. јануар у неким крајевима називао Мали Божић, јер су тог дана поново извођени бадњидански и божићни ритуали. Месио се и колач, сличан чесници, који се обично називао *василица*. Душан Бандић, *Народна религија Срба у 100 ђојмова*, Нолит, Београд 1991, 305–306.

У неким крајевима Косова и Метохије, Срби су 14. јануара обележавали почетак Нове године и Васуљину / Василицу (срећу се обе варијанте назива празника). Специфичност овог празника у Призрену и околним селима је та да се припремала *бареница*, врста теста. (Теренски подаци С. 3. са рада на пројекту *Истраживања словенских говора на Косову и Метохији*, Звучни архив Института за српски језик САНУ.)

Милош ЛУКОВИЋ  
Балканолошки институт САНУ, Београд

УДК 39(=135.2)(497.115)  
УДК 929.52(=135.2)(497.115)  
Оригинални научни рад

## ЦИНЦАРИ У УРОШЕВЦУ И ДРУГИМ „КОСОВСКИМ ЖЕЛЕЗНИЧКИМ ВАРОШИМА“ — Прилог историји Цинцара у Србији —

У раду се говори о пореклу, насељавању и привредној делатности Цинцара у Урошевцу и другим „косовским железничким варошима“ (како их је назвао Ј. Цвијић): у Липљану, Обилићу, Приштини и Косовској Митровици. У овим насељима укрстиле су се две миграционе струје цинцарског живља: из битољско-крушевске цинцарске зоне и из Призрена. Дата је и детаљна генеалогичка разгранатога цинцарског рода *Николићи* из Урошевца.

*Кључне речи:* Цинцари, досељавање, Косово, железница, трговина, насељавање.

### УВОДНА РАЗМАТРАЊА

У Урошевцу, на јужном ободу Косовске котлине,<sup>1</sup> живела је више од 120 година релативно бројна заједница Цинцара. Постојало је и *Цинцарско сокаче*, уз главну улицу, где су све цинцарске породице биле првобитно груписане, а већина је ту наставила да живи све до расељења 1999. године. Непосредно пред улазак међународних снага (KFOR) на територију Косова и Метохије у јуну 1999. године, или убрзо после тога, међу онима који су напустили своје домове нашли су се и припадници цинцарске популације: остале су само три жене из цинцарске породице Николић (две сестре с мајком у дубокој старости). Тако се десило да у Урошевцу практично нема више Цинцара, који су пак имали видну улогу у његовом настанку и развоју.

<sup>1</sup> Овде се појам *Косово* (алтернативни термин: *Косовска котлина*) узима у значењу које му дају најпознатији истраживачи тог предела средишње области Балкана: Јован Цвијић, Бранислав Нушић и Атанасије Урошевић. Ј. Цвијић дефинише Косово као „пространу котлину меридијалног правца, највеће уздужне осовине од Качаника до Звечана изнад Митровице 84 км, а највеће ширине између Приштине и Дренице 14 км“; вид. *Цвијић 1996*, 368, уп. *Урошевић 1965*, *Нушић 1902*, 4, 5. Према томе, појам *Косово* у овом раду користи се у његовом основном (првобитном) значењу, а не у значењу политичке административне јединице из времена турске управе или из каснијег периода, с битно већим (али не увек једнаким) границама.

Цинцари су у мањем броју живели и у другим косовским местима уз железничку пругу која је пуштена у промет 1873. године:<sup>2</sup> у Липљану, Обилићу, Приштини и Косовској Митровици. Због слабе безбедности друга два насеља уз пругу — Вучитрн и Качаник — нису привукла Цинцаре.<sup>3</sup> И у тим „железничким варошима“, како их је назвао Јован Цвијић,<sup>4</sup> Цинцари су дуги низ година давали видан печат привредном и културном животу. Међутим, и ту су готово сасвим ишчезли њихови потомци.

Утолико више историјат живљења Цинцара у Урошевцу, који је означен као „најмлађи град на Косову“,<sup>5</sup> и у другим „железничким варошима“ на географски и политички веома важном простору Косова<sup>6</sup> — заслужује да буде осветљен, макар онолико колико допуштају објављени извори (литература) и усмена сведочанства (казивања) савременика, односно традиција међу самим Цинцарима; за овај рад обилато смо користили податке које нам је пружио брачни пар Никола (Нико) и Мерови из познате урошевачке цинцарске породице Николић, изврсни познаваоци цинцарског живља у Урошевцу.<sup>7</sup>

Тиме се уједно употпуњава дијахронијска слика о Цинцарима на данашњој територији Републике Србије: о њиховим занимањима, вечитим миграцијама и етничким менама. Зато овај рад и јесте само један прилог историји Цинцара у Србији, које се у мањој или већој мери дотиче разноврсна литература.<sup>8</sup>

<sup>2</sup> Ова пруга повезала је косовске вароши — Митровицу (крајња станица на северу), Вучитрн, Приштину, Липљан, Урошевац и Качаник — са Скопљем, Ђевђелијом и Солуном. Пуштањем у промет железнице у Краљевини Србији 1884. године — од Београда, преко Ниша, до Враћа — и њеним повезивањем са железницом у долини Вардара, у извесној мери опао је значај железнице кроз Косово, али је она и даље битно утицала на привредни живот и промет на Косову и ширем простору; уп. *Нушић 1902*, 45, 46, *Урошевић 1965*, 133, *Лушовац 1972*, 3, 4, *Младеновић 1975*, 220–221.

<sup>3</sup> Уп. *Југовић 1906*, 126, *Цвијић 1996*, 523.

<sup>4</sup> Јован Цвијић све косовске вароши (одвајајући их од подримско-метохијских вароши) дели на: 1) *косовске железничке вароши* и 2) *вароши забаченог положаја* (иако чине локалне и административне центре); *Цвијић 1996*, 519, 522–526.

<sup>5</sup> *Видачић 1967*, 7, *Маљоку 1975*, 25.

<sup>6</sup> Геополитичком положају Косова и Метохије посвећена је последњих деценија знатна литература; због синтетичког карактера издвајамо две библиографске јединице: *Лушовац 1972* и зборник радова *Косово и Метохија 1997*.

<sup>7</sup> Господин Никола Николић (рођен 1924. у Урошевцу) и његова супруга госпођа Мерови (рођена 1928. године у Урошевцу, из урошевачке цинцарске породице Дедић) живели су све време у Урошевцу до 1999. године, а од тада живе у Београду. Матерњи језик им је цинцарски, који се редовно користио у кући до смрти Николине мајке Ураније — 1969. године. Од тада се у њиховој кући цинцарски не говори активно већ по потреби. Обоје одлично говоре српски књижевни језик, с извесним специфичностима у фонетици. Никола се служи албанским језиком. Обоје добро познају прошлост цинцарских породица у Урошевцу и уопште прошлост и друштвени живот Урошевца, о чему су казивали с много важних и занимљивих детаља. Никола је радио на руководећим местима у привредним предузећима у Генерал Јанковићу и Урошевцу. Поред тога, активно је играо фудбал у урошевачком клубу „Борац“, који је касније повремено и тренирао. Један је од аутора монографије *Урошевац и околина* (*[Ferizaj dhe rrethina]* Београд, 1975), а написао је одељак *Физичка култура*. Брачним пару Николић изражавамо срдчану захвалност за пружене податке и информације које смо овде изложили.

<sup>8</sup> О *Цинцарима* (алтернативни називи [дублети]: *Влах/Власи*, *Аромун/Аромуни*, а на цинцарском: *Aṛāṭān*, *Aromān*, *Romān*, *Rāman*) у домаћој литератури се говори у оквиру посебних одредница у енциклопедијама и лексиконима или у посебним одељцима синтетичких монографија о Србији, Старој Србији и Македонији, као и у монографијама о појединим регијама (нпр. о Косову) и насељима, у неким путописима, а има и посебних студија и чланака посвећених Цинцарима; уп. *Хан 1876*, *Милојевић 1881*, *Милићевић 1884*, *Милићевић 1891*, *Нушић 1902*, *Југовић 1906*, *Дедијер 1913*, *Дробњаковић 1925*, *Косић 1925*, *Урошевић 1936*, *Појовић 1937*, *Филиповић 1951*, *Филиповић 1956*, *Урошевић 1951*, *Трифуновски 1957*, *Урошевић 1957<sup>a</sup>*, *Урошевић 1957<sup>b</sup>*, *Урошевић 1965*, *Цвијић 1966*, *Видачић*.

Поред тога, желели смо да изнесемо подробније генеалогiju и хронику живљења једнога типичног цинцарског рода из Урошевца, а такав је управо род *Николићи*.<sup>9</sup> Уверени смо да тиме дајемо подстицаја за истраживања и других цинцарских родова, и то не само оних који су живели на подручју Косова и Метохије.

## ДОСЕЉАВАЊЕ ЦИНЦАРА У УРОШЕВАЦ, ЛИПЉАН, ОБИЛИЋ, ПРИШТИНУ И КОСОВСКУ МИТРОВИЦУ И ЊИХОВА ПРИВРЕДНА ДЕЛАТНОСТ

### А. УРОШЕВАЦ

#### 1. Подаци из објављених извора

Податке о Цинцарима у Феризовићу — како се Урошевац звао до ослобођења Косова (1912) у Балканским ратовима,<sup>10</sup> налазимо у делима старијих аутора: Јована Цвијића, Бранислава Нушића, Б. Југовића, Јефта Дедијера, Петра Костића, Атанасија Урошевића и Душана Поповића, као и у „конзулским писмима“ Мила-

1967, Трифуновски 1969, Ситојанчевић 1971, Бећа 1975, Здравковић 1975<sup>a</sup>, Здравковић 1975<sup>b</sup>, Маљоку 1975, Ситојанчевић 1981, Антонијевић 1982, Влаховић 1984, Трифуновски 1888, Антонијевић 1990, Бојаци 1993, Пећковић 1994, Вајганд 1995, Гравје 1995, Јастребов 1995, Пећковић 1996, Цвијић 1996, Вајганд 1997, Милојевић 1998, Влаховић 1999, Недељковић 2001, Озимић 2002. Последњих деценија литература о Цинцарима доживљава прави процват у балканским земљама (Македонија, Бугарска, Румунија, Грчка, Турска), као и у свету; вид. Майковски 1978, Трајановски 1979, Јонел 1992, Зикова 1993, Лиак-Ановска 1995, Кирилова... 1998, Трајановски 1998, Јорџица 1999, Лиак-Ановска 1995, Дијрих... 2001, Пајаначе 2001, Бошкоски 2002, Ђорџијев 2002, Збуђа 2002, Пећковић 2002, Ситанкоска 2002, Тодоровски 2002, Коукодиш 2003; вид. и веб-сајтове о Цинцарима [www.vlachophiles.net](http://www.vlachophiles.net) и [www.aromanian.net](http://www.aromanian.net) на интернету. То је, у оквиру процеса демократизације балканских држава, израз појачаног научног интересовања за овај етнос, те јачања самосвести самих припадника цинцарске популације. Томе доприноси и деловање организација попут *Српско-цинцарског друштва „Луњина“* [*Luņina* = „Светлост“], са седиштем у Београду, и *Уније за културу Цинцара из Македоније* [*Унија за култура на Власије од Македоније*], са седиштем у Скопљу. Одредбе о културним и језичким правима Цинцара (Аромунa) садрже и акти Парламентарне скупштине Савета Европе у Стразбуру из 1997. и 1998. године; вид. веб-сајт: [www.coe.int/T/E/Human\\_Rights\\_Minorities/1.GENERAL\\_PRESENTATION/PDF\\_DH-MIN\(98\)3.pdf](http://www.coe.int/T/E/Human_Rights_Minorities/1.GENERAL_PRESENTATION/PDF_DH-MIN(98)3.pdf).

<sup>9</sup> Термин *род* употребљавамо у овом раду у значењу које је широко прихваћено у нашој савременој етнологији: „шира сродничка заједница коју чине више *породица* или *кућа* (*домова*) што воде порекло од једног претка“; уп. Филиповић 1968 и одредницу *род* у *Речнику Мајинце српске*, том V. Дакле, термин *породица* користимо са значењем које је уже од значења термина *род*, а из контекста се види када конкретна *породица* представља *зачетак* или *део већ разгранатог рода*.

<sup>10</sup> Место где се почео формирати Урошевац било је пре подизања железнице под барама и шумом (припадало је селу Некодим). Ту се налазио и хан Турчина Фериза Шешивара (његова породица иселила се у Турску после Балканских ратова). У почетку су сељаци из околних места називали ново-настало насеље *Тасјан* (према француској речи *station* [= станица]). Убрзо се код свих становника варошице и околине усталио назив *Феризовић* (са српским наставком *-ић*). Када је 1900. године варошица подигнута на степен мудирлука (среске испоставе), турске власти су избациле из званичне употребе назив *Феризовић*, због српског облика, те увеле назив *Фериз Беј* — према Фериз бегу који је крајем 14. века отео Звечан од Срба и постао његов кефалија, стекавши и велики чуфлук на Косову. Код становништва је званични назив *Фериз Беј* тешко прихватан, те се углавном користио назив *Феризовић*. Он је после доласка српске војске 1912. године преименован у *Урошевац*, према цару Урошу (Нејаком) који је умро у Неродимљи 1371. године. У послератном периоду коришћен је, упоредо с називом *Урошевац*, и назив *Феризај* (*Ferizaj*), с албанским наставком *-aj*. Уп. *Урошевић* 1936, 266–267, *Видачич* 1967, 14–17, *Калечи* 1975, 59, 63, *Вишић* 1975, 148. Брачни пар Николић наводи још једно мишљење, које се могло чути у Урошевцу, а према коме је назив *Феризовић* настао од енглеског израза *ferry* (превоз, железно) у време градње железнице кроз Косово.

на Ракића; истини за вољу, они су доста шутири, осим унеколико код Урошевића, који је највише и проучавао насеља Косовске котлине. Ослањајући се на податке старијих аутора, Цинцаре у Урошевцу помињу и аутори послератних монографија које се односе на Урошевац и околину,<sup>11</sup> као и синтетичка дела о Србији<sup>12</sup> и о Цинцарима у Србији.<sup>13</sup>

Ј. Цвијић у свом капиталном делу *Основе за географију и геологију Македоније и Старе Србије*<sup>14</sup> устврђује да међу „железничким варошима“ постаје „најважнији Феризовић као раскршће путева и важна трговинска станица“, јер је у то време ова варошица била „станица за Призрен, Подриму, призренски Подгор, Обицу, Лугове и Гњилане“,<sup>15</sup> уз напомену да је „у њему мало Арбанаса“ и да је „релативно сигурна варошица“. Цвијић истиче да је Феризовић „постао управо од када је у њему саграђена косовска железница“, али бележи и његов убрзани развој: у време Цвијићевог боравка почетком 20. века (1901) Феризовић је већ имао око 400 кућа и 200 дућана с великим магацинима, нарочито за косовско жито, затим за европске „еспале“, који се одавде даље разносе.

Говорећи о саставу становништва Феризовића, Цвијић је према вероисповести разликовао православно, муслиманско и католичко становништво. Православном становништву припадало је 18 кућа Цинцара (за Цинцаре Цвијић иначе користи и алтернативни термин *Аромун*)<sup>16</sup> досељених из битољско-крушевске цинцарске зоне: из Битоља, Гопеша, Магарева и Крушева, који су тада били „врло активни“; Цвијић, међутим, не именује те родове.<sup>17</sup>

Бранислав Нушић је као конзул Србије провео три године (1893–1896) у Приштини, у којој је боравио два месеца још 1890. године.<sup>18</sup> Тих година Нушић је обишао многа места на Косову, путујући чак до Скадра, а на основу прикупљене грађе објавио је неколико путописа<sup>19</sup> и синтетичко дело *Косово. Опис земље и народа* (1902).<sup>20</sup> Нушић у том делу бележи да је „Феризовић врло жива станица“ која је учинила „да се од једнога села, које је било врло мало, а удаљено од станице, створи око ње читава варошица са знатном чаршијом, магазиама, хановима, трговинама и непрекидним пазаром“.<sup>21</sup> Трговина житом у то време била је на Косову уносан посао, а по Нушићевој процени — „само на солунску пијацу Косово шаље годишње преко 10 милиона ока [што износи 1.280 вагона — М. Л.] жита, а осим тога и један део на ближе пијаце“.<sup>22</sup> Иако је Приштина („као најмногобројнија и оп-

<sup>11</sup> Вид. Видачић 1967, Калеси 1975, Вишић 1975.

<sup>12</sup> Уп. Влаховић 1999, 88.

<sup>13</sup> Уп. Петровић 1996, 778.

<sup>14</sup> Цвијић 1996, 522. Ово Цвијићево дело објављено је у три књиге 1906–1911. године, а поновљено издање 1996. године.

<sup>15</sup> Од Феризовића до Штимља (на путу за Призрен) и од Феризовића до Гњилана био је осамдесетих година 19. века изграђен добар пут од туцаника, што је знатно олакшало промет између ових места; пут до Призрена реконструисан је 1930–1932. године (добрио је подлогу од „макадама“), као и пут према Сиринићкој јупи; вид. Југовић 1906, Маљоку 1975, 60.

<sup>16</sup> Уп. Цвијић 1996, 285, 286.

<sup>17</sup> Цвијић 1996, 454, 523.

<sup>18</sup> Дејановић 2001, 451.

<sup>19</sup> Уп. Дејановић 2001.

<sup>20</sup> Вид. Нушић 1902.

<sup>21</sup> Нушић 1902, 47, 48.

<sup>22</sup> Нушић 1902, 52.

кољена најбогатијим селима“) имала „најживљи пазар“, Феризовић и Митровица тада већ „прете да се уздигну над Приштином“.<sup>23</sup>

Говорећи о Косову, Нушић означава Цинцаре као *Влахе* (што је такође веома распрострањени назив за Цинцаре у другим језицима).<sup>24</sup> Нушић каже да „Влаха“ на Косову „има прилично“, да су сви православне вере, те да се занимају трговином; има их по селима, „но најрадије се збирају око бољих пијаца, као што су митровачка, приштевска и феризовићка“. Наглашавајући да их народ назива Гогама,<sup>25</sup> Нушић ипак констатује да су „већином из Битољског вилајета, из истих оних села која их и Србији шаљу“.

У свом путопису из 1906. године Б. Југовић,<sup>26</sup> тадашњи службеник српског конзулата у Скопљу (путовао је 1905. године од Скопља, преко Косова до Девича), такође закључује да се у Феризовићу „слегла сва трговина за те крајеве“ (рачунајући и призренски, ђаковички и гњилански крај), а да међу насељеним трговцима „не фале“ Грци и Цинцари. Он даје подробнија објашњења њиховог трговачког успона: „Бежећи од зулума из својих завичаја, они су се један по један слегали овде. Својом умешношћу они су брзо постали господари трговине. Њихова досељавања и данас се могу пратити на Косову. По један одбегник отвори дућанче и тргује са свим, прекупљује све, позајмљује све, подноси све: и ругло и подсмех и батине. Њему је стало до новца; вредан је као кртица. Кад се мало скопитио, довлачи жену и децу; а кад су се укметили, доћи ће ред и на рођаке, и његове и његове жене. Постепено јача њихова колонија.“<sup>27</sup>

Боравећи као конзул Краљевине Србије у Приштини 1905–1911. године, Милан Ракић је у својим званичним актима, упућеним српској влади („конзулска писма“),<sup>28</sup> такође помињао Цинцаре у Феризовићу и Липљану.

Цвијићева запажања и податке о Феризовићу понавља Јефто Дедијер у свом делу *Нова Србија* (1913), које се појавило само годину дана после ослобођења Косова и Метохије (и осталих делова Старе Србије и Македоније) од турске власти. Дедијер дословно цитира Цвијићеве податке о Цинцарима у Феризовићу (очигледно је да није било времена за додатна истраживања).<sup>29</sup>

Познати истраживач Косова — Атанасије Урошевић у свом невеликом пред-ратном раду *Урошевци, варошица на Косову* (1936)<sup>30</sup> поименично набраја важније родове у Урошевцу и истиче оне који су утицали на привредни живот и развој варошице. Међу релативно бројним досељеницима из Призрена био је тада само један цинцарски род — Константиновићи. Међутим, по Урошевићевим налазима много је било више Цинцара досељених из битољске цинцарске зоне. Тако су из Гопеша били родови: Сантићи, Куртићи,<sup>31</sup> Николићи, Дедићи, Динићи, Дорча, Ерка и Цингар, а род Парафеста био је из Ниждопоља код Битоља; из Гопеша је био и

<sup>23</sup> Нушић 1902, 69.

<sup>24</sup> На пример, у македонском се користе термини: *Влав / Влаинка / Власи*. Вид. о томе више у: *Речник на македонскиот јазик*, том I; Бошковски 2002.

<sup>25</sup> Назив *Гоге* у народу је коришћен искључиво за Цинцаре из Призрена; вид. о томе више у: *Костић* 1925.

<sup>26</sup> Вид. Југовић 1906.

<sup>27</sup> Југовић 1906, 127.

<sup>28</sup> Вид. Ракић 1985.

<sup>29</sup> Уп. Дедијер 1913, 263, 264.

<sup>30</sup> Вид. Урошевић 1936.

<sup>31</sup> Цинцарску породицу Куртић треба разликовати од арбанашке католичке породице Куртић у Урошевцу; обе су живе у Урошевцу у исто време.

цинцарски род Мазни, који се 1910. иселио у Скопље.<sup>32</sup> Урошевић закључује да су се доласком мухаџира после рата 1877/1878. године — „Бошњака“ из Босне и Херцеговине, Арбанаса из Топлице и Јабланице и Черкеза из Ниша — створили услови да турске власти пруже већу безбедност житељима новообразованог насеља, тако да су и трговци из Призрена почели да превозе своје породице у Урошевац.<sup>33</sup>

Међуратни универзитетски професор Душан Ј. Поповић у свом познатом делу *О Цинцарима* (прво издање 1927, друго издање 1937) такође наглашава да је Феризовић, „услед железничке пруге добио знатну трговачку важност“,<sup>34</sup> те да Цинцара у тој вароши има „у приличном броју“.<sup>35</sup>

Податке о досељавању Цинцара у Урошевац налазимо и у књизи Николе П. Видачића која је посвећена Урошевцу и околини у Другом светском рату, с поетизованим насловом *На обалама Неродимке* (1967).<sup>36</sup> Као прве цинцарске досељенике Видачић наводи породице Куртић и Сантић из Гопеша, које су „преузели сав извоз жита“; потом напомиње да су се због исплативости тог посла житарски трговци све више множили, па су се 1890–1900. године досељавале нове цинцарске породице из Македоније (које посебно не именује, али помиње местимично припаднике породице Николић).<sup>37</sup>

И у монографији општег карактера — *Урошевац и околина* ([*Ferizaj dhe rrethina*], 1975), коју је сачинила већа група аутора, понавља се податак да су међу првим трговцима у Урошевцу биле и „познате цинцарске трговачке породице Куртићи и Сантићи из околине Битоља, села Гопеш“,<sup>38</sup> уз напомену да су се цинцарске породице досељавале и током целе последње деценије 19. века. Међутим, не даје се преглед презимена тих породица, с тим што се на неколико места помињу Николићи.<sup>39</sup>

## 2. Подаци савременика

Брачни пар Николић у својим казивањима такође истиче да су се у Урошевац прво доселиле породице Сантић и Куртић, с тим што су Куртићи давно напустили Урошевац и о њима се мало знало после Другога светског рата. И по њиховом са знању, већина цинцарских породица у Урошевцу потицала је из Гопеша. То су били родови: Сантићи, Николићи, Атанасијевићи, Дедићи и Јовановићи, као и неки појединци без шире породице. Такође се знају презимена цинцарских породица пореклом из Крушева и Призрена. Иако подаци којима је располагао брачни пар Николић нису уједначени за све породице, они су веома корисни за даља истраживања, па их стога у целини овде наводимо.

Између Првога и Другог светског рата житарском трговином бавио се и Димитрије Сантић, који је имао два сина и једну кћерку. Као богати трговци, купили су у Солуну већу стамбену зграду, а имали су и пољопривредно земљиште у околини Урошевца. После рата преселили су се у Скопље, али су ту кратко живели, а онда су сви прешли у Солун. Једно време је неко од Сантића био представник југо-

<sup>32</sup> Урошевић 1935, 265–271. Урошевић набраја и родове других досељеника у Урошевцу.

<sup>33</sup> Урошевић 1935, 270.

<sup>34</sup> Појовић 1937, 82.

<sup>35</sup> Појовић 1937, 289.

<sup>36</sup> Вид. Видачић 1967, Маљоку 1975, Калечи 1975, Здравковић 1975.

<sup>37</sup> Видачић 1967, 17–19.

<sup>38</sup> Маљоку 1975, 26.

<sup>39</sup> Здравковић 1975, 215.



словенске фирме „Технопромет“ у Солуну. Не зна се садашње презиме Сантића у Грчкој.

Ђорђа Атанасијевића су из Гопеша довели и помогли му да развије посао у трговини житом његов зет и сестра — Нача и Санта Николић, који су од раније живели у Урошевцу. Ђорђе и његова супруга Костандина (такође родом из Гопеша) нису имали деце, али су усвојили (из круга сродника) једног дечака и девојчицу. Ђорђе и Костандина сахрањени су у Урошевцу. Њихова усвојена деца прешла су из Урошевца у Београд, где су и умрла.

Између Првога и Другог светског рата Алекса Дедић се бавио трговином „колонијалном робом“ и металним производима (плугови, алатке, гвожђарски производи и сл.). Уочи рата пао је под стечај („као добар човек потписивао је превише менице другима“), па му је банка (кредитор) одузела кућу, која је била под хипотеком. После смрти супруге Костандине Алекса се поново оженио. Из првог су брака деца: а) Ђорђе (Ђока), б) Димитрије, в) кћерка Агапи, г) Стерија (кога су у Урошевцу звали Тежа, а Цинцари — Терђо), д) Марика. Друга Алексина супруга била је Василика, родом из Гопеша. Василика је у Гопешу била удата за Ђорђа (цинцарски: Ђорђаки [изговор: Ђорѓаки]), из породице Пагенаки (Ђорђев отац био је свештеник у Гопешу), који је умро док су били у браку. С њим је имала кћерку Антулу (1915). У браку с Василиком Алекса је имао двоје деце: кћерку Мерови (1928)<sup>40</sup> и сина Николу (1931). С њима је живела и Антула (*Цветија* је српски еквивалент овог имена). Алекса Дедић и обе његове супруге сахрањени су у Урошевцу.

Атанас Јовановић живео је краће време у селу Бабљак (на прузи за Косово Поље), где је трговао „колонијалном робом“, а потом је прешао у Урошевац, где је трговину проширио житарским пословима. Атанасу је пре Другога светског рата умрла супруга, па се поново оженио. Из првог брака имао је четири сина; то су Коста, Александар, Ђорђе и Михаило. Пошто му је умрла супруга, Атанас се поново оженио и добио још два сина и кћерку. Атанас је и даље живео у Урошевцу и бавио се трговином, а супруга и њихово троје деце остали су да живе у Гопешу. Атанас их је издржавао и посећивао у Гопешу. Ипак, за време Другога светског рата цела Атанасова породица се из Урошевца склонила у Гопеш, а вратила се у Урошевац после рата. Касније су се раселили, тако да је Коста сахрањен у Ковину, Александар у Београду, Ђорђе у Крушевцу, а Михаило у Урошевцу.

Брачни пар Николић памти и неке Цинцаре појединце (без шире породице) пореклом из Гопеша у Урошевцу (њихова презимена помиње и А. Урошевић у свом раду о Урошевцу из 1935. године):<sup>41</sup>

Панта Дорча је радио као возач аутобуса на међуградским линијама које је одржавало превозно предузеће власника Рогошића, али се још пре Другога светског рата преселио са сестром у Скопље.

Неки Ванђел, звани Сотир (вероватно се презивао Лерка), бавио се трговином. Међутим, пао је под стечај, па се још пре Другога светског рата преселио у Румунију.

Пре Другога светског рата живео је у Урошевцу Коста [ал] Дина,<sup>42</sup> који се пре тога бавио ситном трговином у оближњем селу Бабљак.

<sup>40</sup> Супруга Николе Николића; обоје су информатори за овај рад.

<sup>41</sup> А. Урошевић међу досељеницима у Урошевцу набраја и родове: 1) из Гопеша: Дорча, Ерка, Динић и Цингар; 2) из Нижапоља (код Гопеша): Парафеста.

<sup>42</sup> Дина је цинцарско женско име, а предлог *ал* испред њега упућује на генитивну форму са значењем припадности (посесивности); према томе, *Костија ал Дина* има значење „Коста Динин“, а то је несумњиво род *Динићи* који наводи А. Урошевић.

Никола Цингара је пре Другога светског рата био банкарски службеник у банци породице Николић у Урошевцу. Када је после рата ова приватна банка ликвидирана, преселио се у Скопље, где се оженио Гркињом Алики. Никола је умро и сахрањен је у Скопљу. Њихов син Коча студирао је технологију у Загребу, где је остао да живи, а потом је тамо прешла и његова мајка Алики као удовица.

Атанас Костић (супруга му се звала Вита) био је, као „писмен човек“, председник удружења занатлија у Урошевцу после Другога светског рата. Брат Атанасов узео је презиме Димитријевић, па се и његови потомци тако презивају.

Панта Сотировић је живео и петнаестак година после Другог светског рата, и сахрањен је у Урошевцу. Није се женио и до смрти се издржавао од изнајмљивања станова у својој кући.

Никола Парафеста, пореклом из Ниждопоља (Нижеполе) код Битоља, био је пре Другога светског рата општински „орган реда“ („ноћни чувар“) у Урошевцу. Умро је и сахрањен је у Урошевцу.

Породица Ристић била је пореклом из Крушева. Јован Ристић (ожењен такође из Крушева) бавио се у међуратном периоду казанџијским занатом. Имао је седморо деце (три сина и четири кћерке), од којих су нека рођена пре, а нека после Првога светског рата. Синови су били: Васиљ (наставио да се бави казанџијским занатом у очевој радњи, али се касније преселио у Скопље и оженио из Крушева), Томислав (био је службеник банке, али је врло млад умро) и Христаки (звани Риста, био је електричар). Кћерке су биле Филомена, Љубица (рођ. око 1920. године), Марија и Антина.

Пореклом из Призрена биле су породице Забуновић, Константиновић и Билицаревић. У Урошевцу су, као и у Призрену, ове цинцарске породице називали *Гоге*. У почетку су се те породице бавиле искључиво занатима, а касније је један Билицаревић био судија и адвокат.

Такође, према казивању брачног пара Николић, неколико цинцарских породица живело је, краће или дуже време, и у селу Бабљак у близини Урошевца и у нешто удаљенијим местима: у Штимљу и Штрпцу. Као што је речено, у селу Бабљак (на прузи за Косово Поље) живела је краће време породица Јовановић, која је трговала „колонијалном робом“, а потом је прешла у Урошевац, где је трговину проширила и житарским пословима. То важи и за породицу Дина. У Штимљу се крајем 19. века населио Спира Костић, родом из Гопеша, који се бавио трговином „колонијалном робом“ и пићем (држао је подрум с вином и ракијом). Његова деца напустила су Штимље. У исто време Никола Маћу, такође родом из Гопеша, држао је хан у Штимљу, а потом га продао и отворио трговину мешовитом робом. Његови потомци су се иселили после Другога светског рата у Скопље. У Штрпцу су се прво населили и Николићи и Дедићи из Гопеша, па су после неколико година бављења „ситном трговином“ прешли у Урошевац.

### 3. Генеалогичка урошевачког цинцарског рода *Николићи*

Цео род *Николићи* води порекло од једног претка, који се на цинцарском звао: *Нико Јоан*. Његова шира породица у Гопешу припадала је румунофилској струји, па му је званично име било *Никола Јонеску*. Био је ожењен из Гопеша, али се не памти име његове жене. Такође се не памти да ли је имао браће и сестара у Гопешу. Имао је пет синова и једну кћерку. Синови су му били: Нача, Коста (Коте), Ђорђе, Димитрије (Мита) и Таса (цинцарски облик *Таси*); кћерка се звала Захарица (Заха), а не памти се које је дете била по реду.

Прва четворица синова Николе Јонескуа била су рођена између 1860. и 1870. године (што се могло видети из података на њиховим надгробним споменицима у Урошевцу), а разлика у годинама између њих била је мала: по две-три године. Најмлађи од браће, Таса, рођен је вероватно после 1870. године; био је поремећеног здравља и остао је да живи с родитељима у Гопешу.

Синови Николе Јонескуа почели су се презивати *Николић* по свом оцу, али се презиме *Јонеску* користило као секундарно и касније. Тако је на надгробном споменику једног од синова Николе Јонескуа — Наче писало двојно презиме: Јонеску-Николић.

Своје синове — Начу, Косту, Ђорђа и Димитрија — Никола Јонеску је 1887. године упутио на Косово да се баве трговином. Они су, заправо, били прво у Штрпцу, а после бављења неколико година „ситним бакалуком“, када су већ мало економски ојачали, преселили су се у Урошевац, где су све време били житарски трговци. Када су ту развили посао, наставили су да послују као ортаци — по двојица: Нача и Коста (Коте), Ђорђе и Димитрије (Мита); Нача и Коста касније су се поделили.

Сва четири брата била су ожењена Цинцаркама из Гопеша, а оставила су бројно потомство. Неки од њих сигурно су били ожењени у време доласка из Гопеша у Штрпце. Њихове жене одлазиле су наизменично у Гопеш да негују свекра и свекрву (Николу Јонескуа и његову супругу). Убрзо после Првога светског рата и Никола Јонеску (жена му је већ била умрла) с најмлађим сином Тасом прешао је из Гопеша код синова у Урошевац. Умро је 1924. године (према подацима на споменику), што значи да је вероватно доживео осамдесет година. Живео је са сином Тасом у кући код сина Ђорђа. Таса је као помоћни радник радио у трговини код браће Ђорђа и Димитрија; није се женио, а умро је 1944. године и сахрањен је у Урошевцу.

Више од четири деценије Николићи су живели у Урошевцу као компактна а већ разграната сродничка заједница (*род*). Нача Николић је умро 1934. године, а убрзо после тога почело је иселавање његових потомака из Урошевца: 1935/1936. године два Начина сина — Димитрије и Ванђел, с неударним сестрама (Андроника, Есперанца и Хрисула), одселила су се у Скопље. До окончања Другога светског рата није било других случајева сељења Николића. После рата извршена је национализација имовине чланова породице Николић (целокупна или делимична), па су неки од њих остали и без посла. То је представљало разлог за убрзано раселавање Николића из Урошевца. Тада се цела Димитријева породица иселила у Скопље, а и други појединци из шире породице Николић прешли су тих година у Скопље. Касније је било појединачних случајева преласка Николића у Приштину и Краљево. У међувремену је умрло неколико чланова ове породице у Урошевцу (где су и сахрањени), да би 1999. године Урошевац напустили Никола (Нико) и Леонид Николић са својим породицама. У Урошевцу је остала само Даница Николић (у дубокој старости) с две кћерке.

Приказаћемо разгранавање потомства сва четири сина родоначелника Николића — Николе Јонескуа: Наче, Косте, Ђорђа и Димитрија, као и њихове сестре Захарије (видети и генеалогску таблицу у прилогу). Када касније будемо говорили о њиховим потомцима, увек ћемо се позивати на њихов сроднички однос (син, унук и сл.) према неком од ова четири Николића досељена у Урошевац. То има и своју практичну страну јер се нека имена (Таса, Коста, Тодор, Александар, Никола, Леонида) понављају,<sup>43</sup> па је на овакав начин најлакше идентификовати појединце у разгранатом роду *Николићи*.

<sup>43</sup> Кум породице Николић био је Ђорђе Поповић, Србин из Призрена, који се у Урошевцу такође бавио трговином. Он је све до своје смрти давао имена новорођеној деци Николића, која су се често

## 1. Нача Николић и његово потомство

Начина жена звала се Санта. Нача и Санта имали су четири сина и четири кћерке. Њихова су деца по редоследу рођења: а) Таса (Таси), б) Александар, в) Димитрије, г) Ванђел, д) Андроника, ђ) Есперанца, е) Хрисула. Била је још једна кћерка (вероватно најстарија), којој није запамћено име, а умрла је млада (била је удата у неком селу крај Урошевца; имала је два неожењена сина, који нису оставили потомство).

а) Начин син Таса био је ожењен Донком из породице Цинцара у Гопешу.<sup>44</sup> Нису имали деце. Живели су у Урошевцу до 1946/1947. године, а онда су прешли у Скопље, где су живели до смрти. Сахрањени су у Скопљу.

б) Начин син Александар (1898–1946) био је ожењен Уранијом (1900–1969) из породице Хентов (на цинцарском Хенту) из Гопеша. Пре рата се заједно са старијим братом Тасом бавио житарском трговином. После национализације имовине, непосредно после рата, отворио је књижару, али је и она убрзо укинута. Умро је и сахрањен у Урошевцу. Њихова су деца: Тодор (1923–2003), Никола — Нико (рођ. 1924), Панта (умро млад: 1927–1944) и Леонида (рођ. 1931).

Тодор је после рата студирао право у Скопљу и играо фудбал у клубу „Вардар“. Остао је да живи у Скопљу све до смрти (2003). Био је и директор предузећа „Жито-Македонија“. Сахрањен је у Скопљу. Био је ожењен Дивном из македонске породице Трендафилов. Њихова су деца Лидија и Љубиша, који живе у Скопљу.

Никола је био комерцијални директор Фабрике цемента у Венерал Јанковићу и плантажа воћа (с хладњачом и фабриком за прераду кикирикија) у Урошевцу. Његова супруга Меропи (1928)<sup>45</sup> потиче из цинцарске породице Дедић у Урошевцу. Њихове су кћерке: Љиљана (1950) и Силвија (1952). Љиљана је удата за Станислава Мијатовића из Приштине. Њихова су деца: Лазар (1976) и Миљана (1978). Живели су у Приштини до 1999. године, а од тада живе у Београду. Силвија је удата за Владимира Јовановића из Урошевца (пореклом из Средске). Њихова су деца: Милош (1981), Милица (1983) и Александар (1990). Живели су до 1999. године у Урошевцу, а од тада живе у Београду, у истом домаћинству с Николом и Меропи.

Леонида је ожењен Олгом из српске породице Лукић, из Урошевца (пореклом из Призрена). Њихова су деца: Александар (1955) и Снежана (1959), а Снежана има три сина. После рођења деце Леонида је с породицом из Урошевца прешао у Приштину, где је радио у банци и Служби друштвеног књиговодства и дочекао пензију. Од 1999. године живе у Нишу.

в) Начин син Димитрије живео је од 1935/1936. у Скопљу. Био је ожењен Доротеом из битолске цинцарске породице; нису имали деце. Обоје су сахрањени у Скопљу.

г) Начин син Ванђел живео је од 1935/1936. у Скопљу. Био је ожењен Цветом из македонске породице. Обоје су сахрањени у Скопљу. Њихова су деца Јанко и Љубиша, који живе у Скопљу.

понављала. Та имена била су најчешће хришћанска (Александар, Ђорђе, Димитрије, Тодор, Никола итд.), али су у пракси често коришћене њихове цинцарске варијанте (Нико [= Никола], Таси [= Таса]) или српски облици хипокористика (Коте [= Никола], Тоша [= Тодор], Мита [= Димитрије]). Наравно, јављају се (нарочито код старијих поколења Николића) и специфична цинцарска и грчка имена, као нпр. мушка: Нача, Ванђел, Верца, Минела, Леонида; женска: Андроника, Есперанца, Хрисула, Уранија, Думника (Домника), Доротеа, Зографија, Меропи.

<sup>44</sup> Донка је имала рођаке међу Цинцарима у Зајечару, од којих је потицао и познати глумац Ташко Начић.

<sup>45</sup> Никола и Меропи Николић — брачни пар Николић, информатори за овај рад.

д) Андроника је пре рата с браћом прешла у Скопље. Удала се у Битољу за лекара Михаила Хентова, пореклом из Гопеша, с којим није имала деце. Сахрањена је у Битољу.

ђ) Есперанца је пре рата с браћом прешла у Скопље, где се удала за Ђорђа Јовановића. Њихови су синови: Зоран, Томислав (умро млад) и Миодраг. До рата су живели у Скопљу, а после рата у Београду, где је Есперанца и сахрањена.

е) Хрисула је пре рата с браћом прешла у Скопље. Удала се у Битољу; муж јој је био Јеракли Зози (из цинцарске породице Зози у Битољу, у којој се говорило и грчки). Њихова су деца: Лидија, Миодраг (Мими) и Зографија. Хрисула је сахрањена у Битољу.

## 2. Коста (Коте) Николић и његово потомство

Костина жена звала се Домника (цинцарски *Думника*), родом из Гопеша. Коста и Домника имали су три сина и две кћери. Њихова су деца по редоследу рођења: а) Викторија (Вита), б) Тодор (Тоша), в) Димитрије (Бата), г) Петар (Пера), д) Марика.

а) Викторија (Вита) је била удата у Скопљу. Муж јој је био Ставра, по занимању апотекар (имао је апотеку поред старог гвозденог моста у Скопљу). Њихова су деца: син Коча и кћерка Бека (надимак), који су живели у Скопљу.

б) Тодор (Тоша) је био ожењен Јелиницом из битолске цинцарске породице. Живели су у Урошевцу. Њихове су кћери: Олгица (живи с породицом у Палестини) и Јулика (живи с породицом у Швајцарској).

в) Димитрије (Бата) је после рата прешао у Скопље. Био је ожењен Македонком из Скопља, а нису имали деце. Сахрањен је у Скопљу.

г) Петар је после рата живео у Скопљу, где је био и комерцијални директор предузећа „Ауто-Македонија“. Сахрањен је у Скопљу. Био је ожењен Македонком Цветом. Њихова деца (син и кћерка) живе у Скопљу.

д) Марика је удата у Београду, где и сада живи, а има две кћерке.

## 3. Ђорђе Николић и његово потомство

Ђорђева жена звала се — као и Костина — Домника (цинцарски *Думника*); била је такође родом из Гопеша. Имали су четири сина. То су, по редоследу рођења: а) Тодор (Тоша), б) Никола, в) Верца, г) Леонид(а).

а) Тодор је био ожењен Јулијом из битолске цинцарске породице Нацка. Живели су до смрти у Урошевцу, где су и сахрањени. Нису имали деце, али су усвојили Доротеу, која се о њима бринула у старости.

б) Никола је био ожењен Даницом из породице словеначких досељеника (отац јој је био ветеринар у Урошевцу). Све време живео је с породицом у Урошевцу, где је и сахрањен. Николина жена Даница (рођ. око 1918) и сада живи у Урошевцу с две кћерке: Ксантипом (рођ. 1938, по занимању архитекта, није удата) и Љиљаном (1940), која је непокретни инвалид (у колицима). Оне чине једини остатак цинцарског живља у Урошевцу.

в) Верца је био ожењен Есперанцом из цинцарске породице у Букурешту, пореклом из Гопеша. Живели су у Урошевцу. Њихов син Димитрије (цинцарски *Таки*, од грчког облика *Димитраки*) живео је једно време у Скопљу, а дуже време живи с породицом у Крајеву. Димитрије има два сина.

г) Леонид (рођ. 1917) званично је скратио име од *Леонида* у *Леонид* (да не би изазивало недоумицу код суграђана: ради ли се о мушком или женском имену). Ожењен је Десанком, пореклом из српске породице Деспотовић из Урошевца.

Имају синове: Ђорђа (1952) и Александра (1955); Александар је ожењен и има две кћерке. Живели су у Урошевцу до 1999. године, где је Леонид био адвокат. Сада живе у Београду.

#### 4. Димитрије Николић и његово потомство

Димитријева жена била је Фаница (Фанка), родом из Гопеша. Имали су три сина и две кћерке. Деца су му била по редоследу рођења: а) Тодор (Тоша), б) Коста, в) Минела, г) Андроника, д) Вангелица.

а) Тодор се пре рата с оцем бавио трговином житом. После рата је живео у Скопљу, где је и сахрањен. Био је ожењен Иријетом из битољске цинцарске породице, која је умрла млада. Њихов је син Димитрије (Таки), очни лекар. Тодор се потом оженио Пелагицом из кумановске цинцарске породице (пореклом из Крушева), с којом није имао деце.

б) Коста је пре рата студирао економију у Загребу, а потом у Француској. После рата је живео у Скопљу, где је и сахрањен. У Скопљу се оженио Лелом из македонске породице, али нису имали деце.

в) Минела (рођ. 1918) студирао је пре рата у Немачкој економију, а после рата је прешао у Скопље, где и сад живи. Женио се два пута. С првом женом Олгицом има две кћерке, од којих се једна зове Љиљана, а с другом супругом није имао деце.

г) Андроника се удала за лекара Димитрија (Такија) Гирића у Скопљу, али није имала деце. Сахрањена је у Скопљу.

д) Вангелица се удала за јувелира Димитрија Димитријевића у Скопљу (из цинцарске породице, пореклом из Крушева), с којим је имала две кћерке и сина. Сахрањена је у Скопљу.

#### 5. Захарија (Заха) Николић, удата Костић, и њено потомство

Захарија (Заха), кћерка Николе Јонескуа (сестра Наче, Косте, Ђорђа, Димитрија и Тасе Николића) била је удата за Цинцарина Спиру Костића, пореклом из Гопеша. Спира се у Штимљу бавио трговином „колонијалном робом“ и пићем (држао је подрум с вином и ракијом). Имали су петоро деце — два сина и три кћерке. Један од синова умро је млад и не памти му се име. Други син се звао Коста. Он је из Штимља прешао у Приштину, а касније се преселио у Београд; имао је сина и кћерку. Најстарија кћерка Захаријина и Спирина била је Викторија (Вита). Она се удавала два пута, а други супруг био јој је из цинцарске породице Карамика из Косовске Митровице, која се преселила у Приштину. Није имала деце ни у првом ни у другом браку. Средња кћерка Захаријина и Спирина била је Марика. Муж јој је био родом из Средске, а живели су у Краљеву. Имали су две кћерке: Наду и Бранку, обе су удате. Нада има кћерку Биљану и сина Небојшу, а Бранка има сина Сашу. Најмлађа кћерка Захаријина и Спирина била је Мица. Удала се у Битољу; муж јој био из породице Нацка, а имали су два сина.

#### Б. ЛИПЉАН

Ј. Цвијић је почетком 20. века записао да у новом насељу око железничке станице код села Липљана има осам кућа Цинцара, а били су досељени током претходне две деценије, и то сви из Гопеша.<sup>46</sup>

<sup>46</sup> Цвијић 1996, 523.

Б. Југовић у свом путопису из 1906. године каже да у „малом каљавом селу“ Липљану, поред пруге, има неколико дућана и кафана, „махом цинцарских“.<sup>47</sup> А у марту 1907. године М. Ракић у својим дипломатским извештајима констатује да у Липљану има Цинцара и Грка „заједно девет кућа“.

И према истраживањима А. Урошевића,<sup>48</sup> Липљан је све до пуштања у промет железнице 1873. године „био обично село, али познато као раскрсница путева“. Од тада уз железничку станицу, на месту где је раније био луг, ничу трговачке радње (првенствено за извоз жита из Косовске котлине за Солун) и занатске радње, те тако настаје „чаршија“. Прву зграду с кафаном подигао је 1875. године цинцарски досељеник из Гопеша — Ђорђе Пешко. За њим су исте године подигли куће и радње житарски трговци из рода Дорча, такође из Гопеша. Ту су биле и још неке цинцарске породице, које су, међутим, за време српско-турског рата 1877–1878. године напустиле Липљан. До тога рата железничку станицу у Липљану користили су за извоз жита и још неки Цинцари који су имали бакалске радње у суседним селима. Али рат је унео пометњу, па су неке цинцарске породице (Пешко, Дорча и др., а с њима и српска трговачка породица Марковић) избегле у Битољ и Гопеш. По свршетку рата те су се породице вратиле у Липљан, осим породице Дорча, која се населила у Урошевцу. Али у Липљан долазе нови досељеници из Гопеша: породице Ромо и Вељан (ова друга се потом почела презивати Кузмановић). Неколико година касније (1885) у Липљан су се доселиле још две цинцарске трговачке породице: породица Трпу, пореклом из Гопеша (која је још од 1868. године држала бакалске радње у околним селима) и породица Трпче — непосредно из Гопеша (која се већ 1926. године иселава у Румунију, у Турн Северин).

Урошевић такође наводи да се 1913. године у Липљан доселила и цинцарска породица Јанковић, из села Маловишта крај Битоља, која отвара винарску и бакалско-житарску радњу. А после Првога светског рата (1919) две куће цинцарског рода Торбу (Ђорђевићи), родом из Гопеша (које су држале бакалске радње у Јањеву и у суседном селу Добротину) прелазе у Липљан и отварају бакалско-житарске радње. У том се раздобљу трговином житом (и другом робом) баве у Урошевцу и неке српске породице из Призрена и Липљана и околине, досељеници из околине Велеса (Македонија) и једна арбанашка породица из Приштине (Сејфедини). У периоду између два светска рата повећава се број српских породица које се баве трговином, а неким од њих финансијску подршку пружа цинцарска породица Трпче. Цинцарске породице наставиле су да живе у Липљану и после Другога светског рата (1948. године Липљан је имао тек 1.479 становника). Међутим, према Урошевићевим запажањима, већ је био у току процес србизације цинцарских породица. У породици Вељан (Кузмановић), где је мајка била Српкиња, није се више говорило цинцарски. У то време и у породици Торбу (Ђорђевић) две снахе су Српкиње, па се у кући није говорило само цинцарски.

Према казивању брачног пара Николић, у Липљану су живеле две цинцарске породице: Ђорђевић и Јовановић. Јовановићи су се после Другога светског рата иселили у Скопље. Такође потврђују податак који је изнео А. Урошевић — да су Ђорђевићи живели претходно у селу Добротину.

<sup>47</sup> Југовић 1906, 235.

<sup>48</sup> Урошевић 1957<sup>б</sup>, 341–345.

### В. ОБИЛИЋ

Станица у селу *Глободерица*, на десетак километара од Приштине у почетку је била једина на прузи од Липљана до Вучитрна и то је била железничка станица за Приштину (село је названо *Обилић* после Балканских ратова).<sup>49</sup> Па и када је отворена нова станица за Приштину почетком 20. века (Косово Поље), Глободерица је остала важна железничка станица за део Косовске котлине око ушћа Лаба у Ситницу, па и за цело подручје Лаба и Дренице (посебно је била важна као житни трг).<sup>50</sup> Према истраживањима А. Урошевића у Глободерици су се населила четири цинцарска рода,<sup>51</sup> али Урошевић именује само три: Јовановиће, Ерковиће и Трпчевиће.<sup>52</sup> Јовановићи су се доселили још 1873. године (при пуштању у промет железнице), и то прво само мушкарци, док су породице превели из Гопеша тек после Балканских ратова. Током Првог светског рата повукли су се у Гопеш, али су се после рата поново вратили.<sup>53</sup> Ерковићи су се доселили 1912. године. И они су за време Првог светског рата боравили у Гопешу, а вратили су се 1918. године. За Трпчевиће Урошевић каже да су се из Гопеша доселили тек 1921. године.

Према казивању брачног пара Николић (а на основу података потомака породице Трпчевић), у Обилић су се доселили 1900. године прво два брата Трпчевић: Телемах и Јанаћко. Телемах се није женио, а Јанаћко је превео своју породицу из Гопеша тек после Првог светског рата. Његова два сина наставила су да се баве трговином. Поред њих, по сазнању брачног пара Николић, у Обилићу су живеље и цинцарске породице Мазнић (Мазнићи су, вероватно, онај четврти род у Обилићу, који Урошевић не именује изричито) и Јовановић (иселили су се у Скопље после Другога светског рата).

### Г. ПРИШТИНА

Садашње насеље Косово Поље формирало се у међуратном периоду око железничке станице *Приштина*. Ту је настала колонија названа *Косово*. Тек пуштањем у промет новог крака железнице за Пећ 1936. године станици је дат званични назив *Косово Поље*, а наредне године изједначени су називи станице и насеља око ње. Међу бројним родовима који су се тада стекли у овом младом насељу — није било Цинцара.<sup>54</sup>

Међутим, Цинцара је било у оближњој Приштини, која је 1875. године постала важно турско административно средиште: у њој је било седиште новообразованог Косовског вилајета. Па и када је седиште овог вилајета пребачено у Скопље 1888. године, Приштина је била седиште једнога од његових санџака. Још 1852. године путописац Јукић је забележио да у овом граду има 30 цинцарских породица, али су се с опадањем привредног живота у Приштини многи иселили у Скопље. Цинцари су били досељеници већином из Призрена (из прве половине 19. века), а свега неколико родова из Гопеша и један из Урошевца. Пред Балканске ратове било је у Приштини 25 цинцарских кућа. Призренског порекла били су Ванчетићи, Лазићи, Настићи, Николићи и Ђорђевићи, али се у њиховим кућама тада већ није говорило цинцарски. Пореклом из Гопеша били су родови Топал и Ганга,

<sup>49</sup> Урошевић 1951, 11; Урошевић 1965, 38.

<sup>50</sup> Урошевић 1965, 257.

<sup>51</sup> Урошевић 1965, 81.

<sup>52</sup> Урошевић 1995, 80, 258.

<sup>53</sup> Урошевић 1995, 83.

<sup>54</sup> Урошевић 1995, 222.



а из Урошевца — Кочовићи.<sup>55</sup> После Првога светског рата у Приштини је (међу њених 14.338 становника) регистровано и 17 Цинцара.<sup>56</sup>

#### Д. КОСОВСКА МИТРОВИЦА

Развој сличан онеме у Феризовићу (Урошевцу) имала је Митровица — последња станица на траси косовске железнице. За Митровицу, која је „још 1871. године била село са 150 кућа сламара“, Ј. Цвијић пак каже да „постаје главно трговачко место на Косову, с којим се још једино Феризовић може у будућности такмичити“.<sup>57</sup> Од 1890. године Митровица се не назива више *Пазарска* већ *Косовска*, због издвајања из Новопазарског санцака и припајања Приштинском санцаку.<sup>58</sup> Позивајући се на податке француског истраживача Ипена (Ippen) управо из те године, Цвијић каже да у Митровици уз Грке „има и мали број Влаха“ (тј. Цинцара).

Атанасије Урошевић је својим истраживањима утврдио да су међу бројним породицама у Косовској Митровици, настањеним после отварања железнице и српско-турског рата 1877–1878. године, били и цинцарски родови: Николићи из Битоља, те Карамика, Пирикли и Марина из Крушева. Ти цинцарски родови бавили су се трговином артиклима широке потрошње и извозом дасака (дрво се допремало Ибром из околине Рожаја). Само се један Цинцарин (Мијалче Николић) бавио откупом жита, који је тада био у рукама српских, турских и арбанашких трговаца. Цинцари су се касније иселјавали из Митровице, али је, по Урошевићевим налазима, и после Другога светског рата остала понека цинцарска кућа.<sup>59</sup>

Брачни пар Николић помиње две цинцарске породице које су живеље и после Другога светског рата у Косовској Митровици: Карамика, пореклом из Крушева, и Вака, пореклом из Призрена. Такође знају да је било и породица пореклом из Гопеша; једна од њих вероватно се презивала Хенту, али се не сећају презимена осталих породица.

\* \* \*

Из изложене грађе и цитираних извора (литературе) може се закључити да су се у Урошевцу и другим „косовским железничким варошима“ укрстиле две миграционе струје цинцарског живља: 1) из битолско-крушевске цинцарске зоне (Битољ, Гопеш, Магарево, Ниждопоље, Маловиште, Крушево) и 2) из Призрена. Такав састав цинцарске популације у Урошевцу, Липљану, Обилићу, Приштини и Косовској Митровици намеће истраживачима низ питања која треба ближе осветлити; она се тичу како претходних фаза историје овако настале популације, тако и њеног трајања и даље судбине у расејању.

#### Цитирана литература

Анђионијевић 1982

Dragoslav Antonijević, *Cincari*, [одредница у:] *Enciklopedija Jugoslavije*, knj. 2, Zagreb-Beograd, 1982.

Анђионијевић 1990

Драгослав Анђионијевић, *Цинцари*, „Фолклор у Војводини“, св. 4, Нови Сад, 1990, 17–23.

<sup>55</sup> Урошевић 1951, 22.

<sup>56</sup> Урошевић 1951, 20.

<sup>57</sup> Цвијић 1996, 524.

<sup>58</sup> Урошевић 1957<sup>a</sup>, 190.

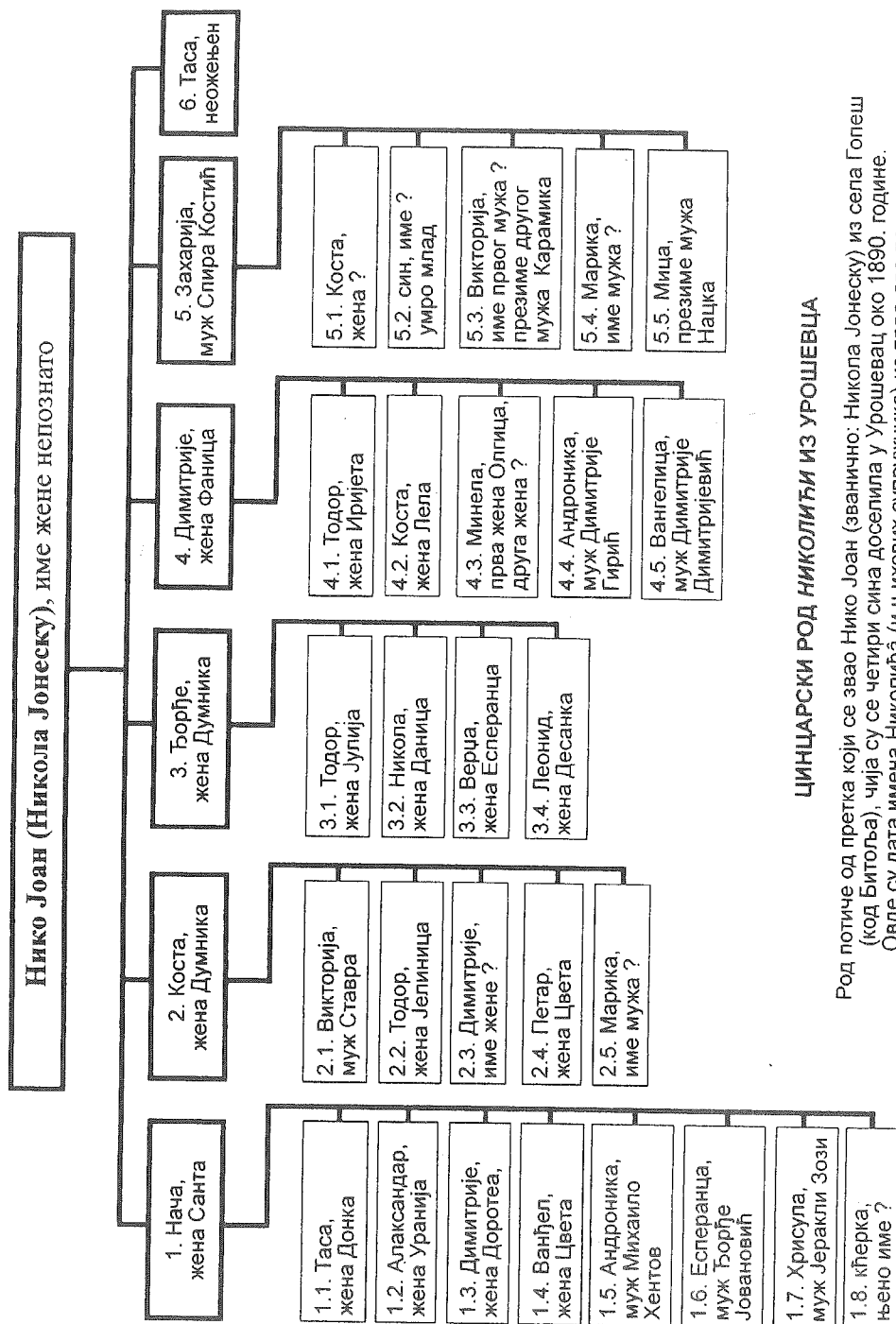
<sup>59</sup> Урошевић 1957<sup>a</sup>, 194, 195, 201.

- Бећа 1975  
Зенун Бећа, *Индустрија и рударство*, [у:] Урошевац и околи-  
на. *Ferizaj dhe rrethina* [монографија на српском и албанском  
језику, више од 30 аутора, уредник Михаило Малетић], Бео-  
град, 1975, 185–195 [текст на српском језику].
- Бојаџи 1993  
Mihail Boiagi, *Gramatică aromână. Граматика цинцарског је-  
зика. Gramatiko de aromana lingvo*, Belgrad, 1993.
- Бошкоски 2002  
Милан Бошкоски, *Власије во Македонија од X до XII век*, [у:]  
Зборник на трудови од меѓународниот научен симпозиум  
„Власије на Балканот“ одржан на 09–10. ноември во Скопје,  
Скопје, 2002, 17–29.
- Вајганд 1995  
Густав Вајганд, *Аромун. Етнографска, филолошка и исто-  
ријска истражувања таказованих „Македоротомана“ или Цин-  
цара, Том I*, Београд, 1995.
- Вајганд 1997  
Густав Вајганд, *Аромун. Етнографска, истражувања така-  
зованих „Македоротомана“ или Цинцара, Том II*, Београд, 1997.
- Видачић 1967  
Никола Видачић, *На обалама Неродимке*, Нови Сад, 1967.
- Влаховић 1984  
Vlahović, Petar, *Cincari (Aromuni, Vlasi)*, [одредница у:] *Narodi  
i etničke zajednice sveta*, Beograd, 1984.
- Влаховић 1999  
Петар Влаховић, *Србија. Земља, народ, живот, обичаји*, Бео-  
град, 1999.
- Гавриловић 2002  
Љиљана Гавриловић, *Кир Јања — стварност или стереотип  
о Цинцарима?*, „Нова српска политичка мисао“ [Посебно из-  
дање 3: Етнички стереотипи], Београд, 2002, 117–124.
- Гравје 1995  
Гастон Гравје, *Сџара Србија и Албанци* [Gaston Gravier, *La Vi-  
eille-Serbie et les Albanais*], Београд, 1995.
- Дедијер 1913  
Јефто Дедијер, *Нова Србија*, Београд, 1913.
- Дејановић 2001  
Славица Дејановић, *Нушићев путопис о Косову у српским ча-  
сописима од 1892. до 1902. године*, [у:] *Књига о путопису.*  
*Зборник радова*, Београд, 2001, 451–463.
- Диетрих... 2001  
Wolf Dietrich, Thede Kahl, Geórgios Sárros, *Kutsufliani. Folk-  
kundliche Studie eines aromunischen Dorfes im Pindos — Gebir-  
ge (Panagía, Distrikt Trikala)*, [на грчком и немачком језику],  
Thessaloniki, 2001.
- Дробњаковић 1925  
Боривоје Дробњаковић, *Колари*, „Браство“, XIX, Београд,  
1925, 302–309.
- Ђорѓијев 2002  
Драги Ђорѓијев, *Британски извештај од 1880 година за роман-  
ската активност во Македонија*, [у:] Зборник на трудови од  
меѓународниот научен симпозиум „Власије на Балканот“  
одржан на 09–10. ноември во Скопје, Скопје, 2002, 83–87.
- Збуђа 2002  
Ѓеорѓе Збуђа, *Романцијите на Балканот*, [у:] Зборник на трудови  
од меѓународниот научен симпозиум „Власије на Балканот“  
одржан на 09–10. ноември во Скопје, Скопје, 2002, 49–55.
- Здравковић 1975a  
Стаја Здравковић, *Трговина*, [у:] Урошевац и околина. *Ferizaj  
dhe rrethina* [монографија на српском и албанском језику, ви-  
ше од 30 аутора, уредник Михаило Малетић], Београд, 1975,  
185–195 [текст на српском језику].
- Здравковић 1975b  
Стаја Здравковић, *Саобраћај и везе*, [у:] Урошевац и околина.  
*Ferizaj dhe rrethina* [монографија на српском и албанском јези-  
ку, више од 30 аутора, уредник Михаило Малетић], Београд,  
1975, 220–228 [текст на српском језику].
- Јонел 1992  
Zeana Ionel, *Cântitsi tră Armânami. Cîntece pentru aromâni*, Cin-  
stanța, 1992.

- Зикова 1993  
Марија Зикова, *Влаинка сум јас — Aromână escu io*, Скопје, 1993.
- Јастребов 1995  
Иван Степанович Јастребов, *Стџара Србија*, Приштина, 1995.
- Јачева-Улчар 2002  
Елка Јачева-Улчар, *Грамаџикаџа на ароманскиот дијалект од Крушево на Збигњев Голомб, Власиџе во Македонија од X до XII век*, [у:] *Зборник на трудови од меѓународниот научен симпозиум „Власиџе на Балканот“ одржан на 09–10. ноември во Скопје*, Скопје, 2002, 155–162.
- Јорџица 1999  
Атанас Јорџица, *Влашки џесни*, Скопје, 1999.
- Југовиџ 1906  
Б. Југовиџ, *Једна реџка књига*, „Дело. Лист за науку, књижевност и друштвени живот“, књ. 41, Београд, 1906, 126–127.
- Кирилова 1998  
Анни Кирилова, Георги Н. Николов, Жења Пимпитева, Ёрданка, Тянкова, Катја Атанасова, Пламен Митев, *Армџиџе в Бџлгария*, Софија, 1998.
- Калеши 1975  
Хасан Калеши, *Под џурском влашџу*, [у:] *Урошеваџ и околина. Ferizaj dhe rrethina* [монографија на српском и албанском језику, више од 30 аутора, уредник Михаило Малетиџ], Београд, 1975, 58–64 [текст на српском језику].
- Косово и Меџохија 1997  
*Косово и Меџохија — изазови и одговори. Геоџолџичка судбина Косова и Меџохије* [зборник радова, уредник Милош Кнежевиџ], Београд, 1997.
- Костиџ 1925  
Петар Костиџ, *Цинџарска насеобина у Призрену и борба око цркве св. Сџаса*, „Браство“, бр. XIX, Београд, 1925, 294–301.
- Коукодис 2003  
Asterios Koukodis, *The Vlachs. Metropolis and Diaspora*, Thesaloniki, 2003.
- Лиаку-Ановска 1995  
Клеанти Лиаку-Ановска, *Соџијалнаџа џриџадности на народниџе раскаџувачи Власи. The origin of the Vlach folk story tellers*, Скопје, 1995.
- Лиаку-Ановска 2000  
Клеанти Лиаку-Ановска, *Соџијално-фолклорни инџеракџии во влашкиџо семејство*, Скопје, 2000, 1–358.
- Луџоваџ 1972  
Милисав В. Луговаџ, *Географски и џолиџичко-географски значај џокрајине Косова у Србији*, „Глас САНУ“, CCLXXXII, Београд, 1972, 1–39.
- Маџоку 1975  
Шериф Маџоку, *Географски џолоџај*, [у:] *Урошеваџ и околина. Ferizaj dhe rrethina* [монографија на српском и албанском језику, више од 30 аутора, уредник Михаило Малетиџ], Београд, 1975, 9–12 [текст на српском језику].
- Маџиковски 1978  
Александар Матковски, *Крушево од основањето до џоде-сетиџиџе години на XIX век*, [у:] *Исџорија на Крушево и Крушевско од џосџанокот до градоџ до џоделбаџа на Македонија*. Книга прва, Крушево, 1978, 1–50.
- Милиџевиџ 1884  
Милан Ђ. Милиџевиџ, *Краџевина Србија — Нови Крајеви*, Београд, 1884.
- Милиџевиџ 1991  
Милан Ђ. Милиџевиџ, *С Дунава на Пчињу*, „Годишњица Николе Чуџиџа“, књ. XII, Београд, 1891, 207–322.
- Милојевиџ 1881  
Милош С. Милојевиџ, *Народџисни и земџоисни џреглед средњег дела Праве (Стџаре) Србије*, Београд, 1881.
- Милојевиџ 1998  
Милош С. Милојевиџ, *Пуџоџис дела Праве (Стџаре) Србије*. књига III, [reprint I издања из 1877. године], Београд, 1998, 1–246.

- Недељковић 2001 Миле Недељковић, *Цинцари (Tsintsars, цинцари)*, [одредница у:] *Лексикон народа света. Човечанство 2000*, Београд, 2001.
- Николић 1975 Никола — Ника Николић, *Физичка култура*, [у:] *Урошевац и околина. Ferizaj dhe rrethina* [монографија на српском и албанском језику, више од 30 аутора, уредник Михаило Малетић], Београд, 1975, 260–264 [текст на српском језику].
- Нушић 1902 Бранислав Нушић, *Косово. Опис земље и народа*, [едиција *Књиге Матице српске*, број 6], Нови Сад, 1902.
- Озимић 2002 Небојша Озимић, Нишки Цинцари у културном и политичком животу Ниша, [у:] *Културни и етнички идентитети у процесу глобализације и регионализације Балкана*, Ниш, 2002, 153–157.
- Папаначе 2001 Константин Папаначе, *Рефлекси врз историјската и политичката судбина на Аромантиите (историјска студија)*, Скопје, 2001, 1–262.
- Педагошки завод 1975 Група аутора Педагошког завода у Урошевцу, *Развој школства на данашњем подручју општине Урошевац*, [у:] *Урошевац и околина. Ferizaj dhe rrethina* [монографија на српском и албанском језику, више од 30 аутора, уредник Михаило Малетић], Београд, 1975, 234–259 [текст на српском језику].
- Петровић 1994 Ђурђица Петровић, *Етничон Аромун/Цинцар — његорајив или не*, „Зборник Матице српске за историју“, бр. 50, Нови Сад, 1994.
- Петровић 1996 Ђурђица Петровић, *Цинцари у Републици Србији*, [у:] *Положај мањина у Републици Србији*, [зборник радова са научног скупа одржаног 11, 12. и 13. јануара 1995. у САНУ], Београд, 1996, 771–794.
- Петровић 2002 Драгољуб Петровић, *Власи во Србија и Власи-Цинцари во Македонија. Компаративно согледување*, [у:] *Зборник на трудови од меѓународнои научен симпозиум „Власиите на Балканот“ одржан на 09–10. ноември во Скопје*, Скопје, 2002, 30–37.
- Ракић 1985 Милан Ракић, *Конзулска писма 1905–1911*, Београд, 1985.
- Речник на македонскиот јазик Речник на македонскиот јазик со српскохрватски толкувања, I–III, Скопје, 1961.
- Речник Матице српске Речник српскохрватскога књижевног језика, I–VI, Нови Сад — Загреб, 1967–1976.
- Станковска 2002 Љубица Станковска, *Етимологијата на неколку имиња на влашки села*, [у:] *Зборник на трудови од меѓународнои научен симпозиум „Власиите на Балканот“ одржан на 09–10 ноември во Скопје*, Скопје, 2002, 139–154.
- Стојанчевић 1971 Владимир Стојанчевић, *Јужнословенски народи у Османском царству од Једренског мира 1829. до Париског конгреса 1856. године*, Београд, 1971.
- Стојанчевић 1981 Владимир Стојанчевић, *Српска национална револуција и основа државе од краја XIX века до 1839. године*, [у:] *Историја српског народа*, V–1, Београд, 1981, 7–158.
- Тодоровски 2002 Глигор Тодоровски, *Борбата на Власиите (Аромантиите) во Македонија за еманципирање непосредно по ослободувањето*, [у:] *Зборник на трудови од меѓународнои научен симпозиум „Власиите на Балканот“ одржан на 09–10. ноември во Скопје*, Скопје, 2002, 118–129.

- Томовић 1975 Божидар Томовић, *Пољопривреда*, [у:] *Урошевац и околина. Ferizaj dhe rrethina* [монографија на српском и албанском језику, више од 30 аутора, уредник Михаило Малетић], Београд, 1975, 203–213 [текст на српском језику].
- Трајановски 1979 Тодор Трајановски, *Влашкије родови во Сџрушко*, Скопје, 1979, 1–160.
- Трајановски 1998 Тодор Трајановски, *Народније обичаи кај Власије во Сџрушко*, Струга, 1998, 1–278.
- Трифуновски 1957 Јован Ф. Трифуновски, *Гојеш*, „Годишен зборник на Филозофскиот факултет на Универзитетот во Скопје. Природно-математички оддел“, кн. 10, н. 13, Скопје, 1957, 157–271.
- Трифуновски 1967 Јован Ф. Трифуновски, *Бишолско-џрлејската колина*, [сепарат — издање Природно-математичког факултета Универзитета у Скопљу], Скопје, 1969, 61–172.
- Трифуновски 1998 Јован Ф. Трифуновски, *Цинцари у СР Македонији*, „Лесковачки зборник“, бр. XXVIII, Лесковац, 1988, 307–311.
- Урошевић 1936 Атанасије Урошевић, *Урошевац, варошица на Косову*, „Гласник Скопског ученог друштва“, књига XV–XVI, Скопје, 1936, 265–271.
- Урошевић 1951 Атанасије Урошевић, *Приштина (Антропоегеографска истражувања)*, [у:] *Зборник радова Етнографског института САНУ*, књ. XIV, Београд, 1951, 1–36.
- Урошевић 1957а Атанасије Урошевић, *Косовска Митровица (Антропоегеографска истражувања)*, „Гласник Етнографског института САНУ“, II–III, Београд, 1957, 187–212.
- Урошевић 1957б Атанасије Урошевић, *Липљан*, „Гласник Етнографског института САНУ“, II–III, Београд, 1957, 337–348.
- Урошевић 1965 Атанасије Урошевић, *Косово*, [Српски етнографски зборник, књига LXXVII. Насеља и порекло славоничкиња, књ. 39], Београд, 1965, 1–387.
- Филиповић 1951 Миленко Филиповић, *Цинцари у Босни*, [у:] *Зборник радова Етнографског института САНУ*, књ. XIV, Београд, 1951, 53–108.
- Филиповић 1956 Milenko Filipović, *Cincari (Aromuni)*, [одредница у:] *Enciklopedija Jugoslavije*, књ. 2, Zagreb, 1956.
- Филиповић 1968 Milenko Filipović, *Rod*, [одредница у:] *Enciklopedija Jugoslavije*, књ. 7, Zagreb, 1968.
- Хан 1876 Ј. Хан, *Путовање кроз поречје Дрине и Вардара*, Београд, 1876.
- Џвијић 1966 Јован Џвијић, *Балканско полуострво и јужнословенске земље. Основи антропоегеографије*, Београд, 1966.
- Џвијић 1996 Јован Џвијић, *Сабрана дела. Књига 12. Основе за географију и геологију Македоније и Сјаре Србије*, Београд, 1996.



### ЦИНЦАРСКИ РОД НИКОЛИЋИ ИЗ УРОШЕВЦА

Род потиче од претка који се звао Нико Јоан (званично: Никола Јонеску) из села Гопеш (код Битоља), чија су се четири сина доселила у Урошевац око 1890. године. Овде су дата имена Николића (и њихових супружника) из прва два поколења.

Miloš LUKOVIĆ

TZINTZARS IN UROŠEVAC AND OTHER KOSOVO' RAIL CENTERS  
— a contribution to the history of Tzintzars in Serbia —

*Key words:* Tzintzars, settling, Kosovo, railroad, trade, displacement.

A relatively large number of Tzintzars used to live in Uroševac for more than 120 years, until they got totally displaced in 1999. The Tzintzars also lived in other Kosovo towns: Lipljan, Obilić, Priština and Kosovska Mitrovica, until hazardous living conditions compelled them to relocate to Vučitrn and Kačanik. Vučitrn and Kačanik were trade centers located near the railroad (that started to operate in 1873) and, as such, represented attractive locations with numerous possibilities for profit and earnings (that is why J. Cvijić called these settlements „railroad towns“). Hence, in a few waves, the Tzintzars that inhabited the mountain zone of Bitolj-Kruševo (Gopeš, Magarevo, Nižopolje, Malovište), and even Bitolj, Kruševo and nearby Prizren, started to settle in this region. The relationship with the parent country was maintained by marriage and permanent contact. For a long time, the Tzintzar language was in use, and ethnic identity preserved.

The Tzintzars left a considerable mark on the Kosovo economy and culture. Their occupations, like trade (especially grain purchase and its delivery, via railroad to Skoplje, Thessalonica, and other places along the way), handicrafts, hostelry and tavern-owning, enabled them to participate in the founding of new towns: Ferizović (Uroševac), Lipljan, Globoderice (Obilić); and, at the same time, to reinforce economies in Priština and Kosovska Mitrovica. In the interwar period, already ramified Tzintzar lineages extended their economic activities (in the milling industry, banking, agriculture, the commencement of industry), started to send their children to academies and better schools and supported social institutions in their settings. After World War II, following the nationalization of their property, the Tzintzars were forced to hastily change their traditional occupations — thus they started to relocate, mostly to Skoplje. This was a typical outcome for many of the Tzintzar lineages. To illustrate this occurrence, we choose to present in detail the genealogy and history of the lineage Nikolić, from Uroševac. The given data about Tzintzars in Kosovo ravine should add to our knowledge of the general history of Tzintzars from Serbia.





Мирко БАРИАКТАРОВИЋ  
Београд

УДК 316.347(497)  
Оригинални научни рад

## РЕЛИГИЈА И НАСЕЉЕ КАО ЧУВАРИ НАРОДНОСНОГ

У тексту се, на неколико конкретних примера из наших крајева, говори о томе да становништво друге народносне припадности, ако се нађе и налази у одвојеном насељу (насељима), може и у туђој етничкој средини одржати свој етнички идентитет. Утолико пре, ако је друге религијске припадности, јер је она код нас по правилу поистовећивана са народносном припадношћу.

*Кључне речи:* етнички идентитет, народносна припадност, верска припадност, етничка група, насеље, изолати, адаптација, акултурација, национални идентитет.

### Уместо увода

Све до пре стотинак година на већим балканским планинама лети су боравиле групе Цинцара (Влаха или Аромуна, старобалканског живља романизованог језика) и у мањем броју Саракачана (Цинцара грчког језика). Поједине породице из тих *комјанија* имале су знатан број стоке (нарочито оваца), једине своје имовине. Својим млађим потомцима, који су били мање заинтересовани за номадски, сточарски начин живота, старији су имали прекор и клетву: „Дабогда, синко, орао и копао“. Из овога се јасно види да су они више ценили свој сточарски него ратарски начин живота.

Тако је било по балканским просторима све док су ту били присутни турски господари. Када су они протерани и установљене границе балканских држава, номадског сточарења (сезонска кретања: планина–зимовници и обрнуто) као да више није могло да буде. Тад је долазило до ситуације каква се конкретно догодила са неким саракачанским породицама, које су лето проводиле на Гочу (недалеко од Краљева). Наиме, поједине од њих почеле су да продају овце, купују земљу и за стално се насељавају у Новом Селу и Врњачкој Бањи. Њихови младићи, пристигли за женидбу, појенили су се Српкињама. И ови људи сада постају ратарски који ће уместо обележавања имендана (старешине домаћинства) прихватити прослављање крсног имена (славе) и коначно, захваљујући мешовитим националним браковима млађих и сталном боравку у српској средини, напустити и свој до-тадашњи (грчки) језик. Тако су се у Новом Селу и Врњачкој Бањи сада нашли и неки нови Срби.<sup>1</sup> Сличне или готово исте ситуације догађале су се и у другим бал-

<sup>1</sup> Лепосава Жунић, *Саракачани — „Ашани“ на Гочу*, Гласник Етнографског института VII, Београд 1958, 100–103.

канским земљама јер су државне границе онемогућиле даљи номадски живот сточара. Заправо, старо балканско становништво са својим вековним занимањем, не стаје као такво, лагано се претапајући у друге балканске народе.

Уосталом, тако је по правилу било и другде, када би се осамљене породице (или појединци) нашле у страној етничкој средини.

Међутим, тако не бива, или барем не бива редовно и одмах, када се иоле бројнија група породица другог порекла и културе за стално нађе у туђој, другачијој средини. Напротив, она као таква може задуго да се одржи. У даљем излагању биће говора о неким конкретним примерима код нас.

### Претходне напомене

Ваљда још из најранијих стадијума развитка људи, али и из фазе пре њиховог очовечавања, и као нагонско правило, вреди да се људи групишу. И, колико-толико, да се узајамно помажу. Уосталом, групне или заједничке снаге и међусобна сарадња често су били и једино средство и оружје њиховог опстајања. Нарочито када су били у невољи или када би се нашли у туђини.

Код људи који памћење и запажање користе у даљем раду, а касније и са осећањем сродности међу појединцима, сигурно је појачавана потреба узајамног помагања. И није без разлога давно речено да свака птица своме јату лети.

Уосталом, да се људи у свом сталном настањивању на неком страном или туђем простору групишу на основу одређених интереса или одређене сродности, доказ би била, између осталог, и нека, свакако старија географска имена.

На пример, у Србији и Босни су то имена насеља Сасе, Шашинци, Шашковац као очигледни сведоци оног времена кад су к нама, у средњем веку, долазили и боравили „Саси“ (из Ердеља), као стручњаци за копање и прераду руда. И природно је да су се ти странци, нашавши се у другој средини, груписали у посебним насељима. Отуда и таква имена.<sup>2</sup> Тако су давали имена и српски одсељеници у Мађарску (на пример, Ковин код Будимпеште), или у Украјину (Мартонош, Суботица). А зар опет и данас не чујемо или прочитамо да се овде или онде налази „кинеска четврт“, каква се последњих година образује и код нас (на Новом Београду)?

На концу, да се људи приликом промена сталног места боравка, не само у туђој већ и у својој земљи, организују и групишу на сродничкој, интересној, *земљачкој*<sup>3</sup> или којој другој основи, имали смо прилике да пратимо после Другог светског рата у нашој земљи када је знатан број људи са села прелазило у градове и запошљавао се у непољопривредним делатностима (индустрији, рударству, саобраћају, трговини). Тако можемо пратити како су се у први мах појединци наслањали један на другог и како су се међусобно истински помагали. И груписали. Прецизније, како су нови сељаци — радници првих дана и седмица по правилу становали код сродника, кумова, пријатеља или ближих земљака, који су пре њих дошли у та места и настањивали се у приграђу, у близини рудника и већих градили-

<sup>2</sup> Г. Чremoшник је тврдио да је и само име Брсково (негдашње рударско место код Колашина) дато по месту одакле су ови Саси долазили. (Gregor Čremošnik, *Nekoliko napomena o Brskovu i kragujevačkoj ostavi*, Glasnik Zemaljskog muzeja u Sarajevu (n. s.) XIV, Sarajevo 1951, 60.

<sup>3</sup> У већим градовима код нас постоје удружења не само Словенаца, „Бошњака“ (раније Босанаца) или Македонаца него и Личана, Зећана, Васојевића, Крајишника, Рађеваца, па онда и Ужичана, Чачана и др.

шта, па тако брзо изнишчала сасвим нова, понекад и бројна „дивља“ насеља. Бивало је тада и занимљивих ситуација. На пример, комуналне власти (у Нишу) шаљу своје органе да поруше колибе од прућа, земље, дасака, картона, једног од напречац подигнутих насеља у околини града и тамо — наиђу на истакнуту таблу на којој пише „улица ...“ или „трг ...“ или „Насеље Јованке Броз“. Људска сналажљивост и лукавство непредвидљиви су и без граница. Ко је онда од тих органа власти смео да руши колибе у улици или насељу таквог имена? Нешто касније из ових и оваквих насеља, са зборова „радних људи“ или „бирача“, доћи ће захтеви комуналним органима да их прикључе на градски водовод и канализацију, електричну мрежу, да им се побољша прилаз насељу и тако редом. Заједнички проблеми и невоље не само да уједињују људе, већ код њих изазивају умножавање потреба.

Слично претходном, када су се после Другог светског рата у куће и на имања одбеглих Немаца из Војводине насељавали наши људи из Босне, Македоније, Црне Горе или неког другог краја ондашње Југославије, саме власти су их, смишљено и намерно, груписале у поједина насеља на основу њихове дотадашње завичајне припадности. Отуда данас по Војводини има насеља Личана, Босанаца, Македонаца, Црногораца. Уосталом, по Војводини је и пре тога становништво насељавано према националној припадности (Русини, Мађари, Румуни, Словаци). Разуме се да такво груписање на завичајној или националној основи помаже да људи лакше поднесу прво време прилагођавања на нови крај. Јер, ако неко има сроднике или бивше суседе и сада поред себе, делом се осећа као да је у завичају.

Долазимо тако до намере нашег даљег излагања: како се у маломе (даље од матице) може да очува и даље своја народносна припадност и особеност. Барем за неко време. У даљем излагању, дакле, биће говора о конкретним примерима пресељених људи у другу средину (географску, етничку, културну), и о њиховом настојању да се као такви одрже.

### Конкретни примери

Пошто су Турци покорили средњовековне српске државе, поједине групе Срба избегле су на север или запад. Од оних који су кренули на запад, неки су се задржали у Белој Крајини (Словенија) и Жумберку (Хрватска). Почетком XX столећа Нико Жупанић пише да у белокрајинским селима Бојанци, Мариндол, Милићи и Пауновићи има по десетак или стотинак Срба. Они чувају, истиче он, свој штокавско-ијекавски говор, ношњу, обичаје и своју (православну) религију. Орођавају се у оквиру својих насеља и своје етничке припадности. Словенци ово становништво, када хоће да кажу које је вере, називају „староверцима“, а када хоће да искажу њихову етничку припадност (особито њихов језик), онда их називају „Власима“ како их је, односно као *ускоке*, именовао и Валвазор, који је у XVII веку писао о Крањској.<sup>4</sup> Тако је било и на почетку XX столећа. Пре тридесетак година, ове Србе је проучавао словеначки етнолог Марко Терсеглав па — између осталог — каже да им, нарочито после Другог светског рата, и посебно млађим, старије народне песме (мисли се на српске) изгледају „смешне“. Они и сами кажу да се по начину живота разликују од Срба, особито оних из Србије, те се они већ увелико исказују као Словенци. Аутор иначе истиче да је за одржавање Срба у Белој Крајини била углавном заслужна њихова религија. С друге стране, негдашњи Срби у Жумберку

<sup>4</sup> Нико Жупанић, *Жумберчани и Мариндолци (...)*, Просветни гласник, Београд 1912, 7–18.

који су присилом примили грко-католичку веру — изјављују „да су вавјек били Хрвати“.<sup>5</sup>

Пре 345 година (1657) је, по одобрењу млетачких власти, насељено петнаест црногорских породица у запустело село Перој у Истри.<sup>6</sup> Перој је старо село, око 11 километара удаљено од Пуле. Смештено је недалеко од мора, на посној и камени-тој земљи. У време насељавања Црногораца оно је било напуштено (вероватно су ранији житељи избегли због куге) и зато су се нови досељеници нашли некако осамљени. У околним насељима живели су словенски Истр(иј)ани које су Црногорци називали „Латинима“ или, по италијанском, „Шћавунима“ (тј. „Словенима“).<sup>7</sup> Године 1960. у Пероју је живело 45 црногорских породица са 233 особе. Скоро за све време од досељавања ови људи нису имали никаквих веза са негдашњим зави-чајем. Разуме се да се временом у ово насеље усељавало и друго, истарско станов-ништво.

Насељени Црногорци у Пероју нашли су се у посве другачијој географској и етничкој средини. Недалеко од мора (око 2 км), ово село је имало другачију климу, па и биљне културе (маслина), него завичај. Са свих страна били су окружени љу-дима друге (католичке) религије, традиције и културе. Нашли су се, дакле, не само удаљени од завичаја, већ у правој туђини. Међутим, требало је да се живи. Одмах су прионули да обрађују земљу и запате штогод стоке, међусобно се испомажући. Са досељеницима је дошао и један свештеник. Једну, од две, напуштене, като-личке цркве у селу, прилагодили су за православну а друга је, бар до наших дана, по нашем сазнању, служила као штала. Суседи, колико су са њима долазили у до-дир, наговарали су их да приме унију. Брањено им је да се на јавним местима слу-же својим језиком и све до XX столећа нису имали никаквих школа, сем неких по-кушаја на приватној основи. У XIX веку су покушавали да преко православних по-јединаца из Пуле, Трста или Загреба дођу до било каквих књига, новина, календа-ра, односно уопште до вести о негдашњем завичају и Србима. За време Првог свет-ског рата аустроугарске власти су их протерале из села и раселиле.

За пуна три века нико од ових брђана није ни покушао да се бави којим занат-ом или да се ода рибарењу. Они чак презиру своје суседе из Фажане, који „квасе гаће“ да би ухватили рибу за ручак.

Перојци су били различитог порекла, родовског и племенског, те су несмета-но могли да склапају бракове унутар свог места. Потицали су из: Љуботине, Мари-ћевића, Брајића, Вучелића, Поповића, Драковића, Радуловића. Ако би се неко од њих оженио Истранком, настојао је да је преведе у православље. Међутим, време-ном, пошто је досељеника било релативно мало, није сваки пут било могућности за избор брачног партнера изван сродничког круга. Разуме се да им је то генетски сметало. Ваљда и из тог разлога Перојци никад нису успели да увећају свој број. Одсељавања готово да није било, осим неколико појединаца. Једноставно речено, ова група Црногораца се учаурила у себе саму да би се одржала, макар и по цену сопственог нестанка.

Шта је то пресудно утицало да се ова група Срба у Истри ипак одржи — и поред свих политичких и верских притисака који су на њу вршени? Свакако да је

<sup>5</sup> Марко Терсеглав, *Прилог проучавању духовне културе белокрањских Срба*, Зборник Етно-графског института САНУ 20, Београд 1989, 78.

<sup>6</sup> Мирко Р. Барјактаровић, *Перој и његово сјановништво*, Гласник Етнографског музеја на Цетињу 1, Цетиње 1961, 66.

<sup>7</sup> М. Барјактаровић, *исто*, 88.

један од фактора био долазак православног свештеника са првим досељеницима. Наиме, они су се у првом реду одржали уз помоћ свештеника и своје вере, коју су једноставно изједначавали са српством и свим оним што њихову народност чини посебном. Добро су сачували славске обичаје, свој језик, мада натруњен италијанизмима, као и још понешто од духовне културе и историјских предања. Занимљиво је да се у говору најбоље одржао старозећански акценат и изговор: *Јован, Перд, ђевдјка, невлѣсѣа*, као и стари умекшани гласови *сј* и *зј* (*ш'екира, изж'елица*), те неразликовање падежа кретања и мировања (*Ш'еди у Трсѣ*).

Ослањајући се на своју религију као основу свог етничког бића, на своје обичаје, историју и предања, перојски Црногорци су себе сматрали вреднијим од суседа, тј. сматрали су се људима значајније историје и порекла.

Други пример, да иста религиозна припадност досељене групе може утицати на њено стапање са затеченим становништвом, односи се на Арбанасе досељене у сремска села у првој половини XVIII столећа. После неуспелог аустро-турског рата дошло је до сеобе Срба из Старе Србије на север, преко Саве и Дунава, под вођством Арсенија Јовановића Шакабенте. Са њима је на север кренула и група Арбанаса католика (од племена Климента), који су се населили у селима Никинци, Хртковци и Јарак. Они су се као хришћани борили против Турака и кад је Аустрија изгубила рат, било је нормално да се са својим савезницима и они повуку на север. Пошто су се заједно са Србима борили и напустили завичај, дало би се очекивати да ће се са њима временом зближити, али се то није десило јер су у наведеним селима живели Шокци, католичко становништво које је касније свесрдно прихватило идеју хрватске националне свести и са њима се, преко заједничке религије, похрватили и Шиптари.<sup>8</sup> Сличан процес се одиграо и са Шиптарима (из села Арбанаси) код Задра.

Поред бројних црногорских породица које су се у XIX столећу досељавале у Србију, тридесетак их је 1854–1855. године насељено поред Дунава, недалеко од Фетислама (Кладова), у коме се још увек налазила турска посада.<sup>9</sup> Ниско земљиште, влага, ветрови и лоша вода за пиће сметали су овим брђанима. Због тога се они брзо померају на пространу мирочку површ (на 500 m надморске висине), у подручје богато пашњацима и шумом. У први мах настајују се поред речице Косовице и село је требало да буде ушорено у „три сокака“. Име новом селу дато је по принцу Петру Карађорђевићу. Међутим, и овде су се ови брђани осећали стешњени. Зато се расељавају по пространој заталасаној површи. Године 1960. ово пространо село имало је 170 црногорских домаћинстава — потомака првих досељеника и оних који су доцније њима придолазили.

И у Петровом Селу, у североисточној Србији, нашли су се Црногорци различитих родова и племена: Ломпари из Цеклина, Косијери из Ријечке нахије, Поповићи из Његуша, Голубовићи из Грахова (Херцеговина), Мирковићи из Зубаца (Херцеговина) и Паковићи из Бјелопавлића.

Размештајући се по слободној површи, куће и остале зграде правили су од дрвета, јер је шуме било довољно. За држање стоке било је ширине, пашњака и шума. Било је и услова за лов. Брђани су у новој средини видели да се запрежу краве, а не волови — као у њиховом завичају, да се стока, особито, свиње, пушта у сампас,

<sup>8</sup> Душан Поповић, *Срби у Војводини II*, Београд 1959, 48; исти, *Срби у Војводини III*, Нови Сад 1963, 190.

<sup>9</sup> Мирко Р. Барјактаровић, *Петрово Село и животи његових становника*, Гласник Етнографског музеја у Београду 22–23, Београд 1960, 190.

па се и сама сналази без чобана, као и да појединци из влашких домаћинстава сами праве и оправљају радне алатке и оруђа, да сами кују чак гвоздене делове. Црногорски досељеници лагано све то примају. Њихови преци, на пример, ни за живу главу не би пристајали да кују гвозђе.

Ови брђани брзо постају напредни пољопривредници. Ипак, и даље ће да скупљају мрс у мешине, одржавају своје обичаје, нарочито славске и свадбене, и да деца дају имена по прецима. Жене су у ручним радовима избегавале жуту боју конца и вунице, јер је ова боја била популарна код Влаха. Одећу и исхрану морали су да прилагоде новим приликама, али су појединци радо чували по који део црногорске ношње. Са становништвом суседних села, која им нису била тако близу, нису често ни долазили у додир: прво, стога што нису знали њихов језик, а друго, што су их држали за горе од себе, као људе који немају значајну историју — какву су они имали. За женидбу младића, ако у селу није било прилике, ишли су по девојку у Црну Гору, а од краја XIX столећа и у Топлицу и Јабланицу, где су се у већем броју били населили Црногорци и Херцеговци.<sup>10</sup> Због тога су се Петросељани добро одржали као група динарског живља у североисточној Србији.

Занимљиво је да су овде говор старе Црне Горе прихватили и досељеници из Херцеговине, који су били у мањини. То је јужно наречје штокавског говора, али са старозећанским акцентом: *Томђ, главѣца, ђевђјка*; одржавање старих гласова *сј* и *зј* (које изговарају као меко *ш* и *ж*: *ш'едник, кож'е млијеко*). Групе гласова „*сн*“ и „*зи*“ у неким речима се изговарају као „*шн*“ и „*жн*“: „*шнѣг*“, „*наужнак*“, а заменицу „*нас*“ употребљавају у облику „*не*“: „*ако не [нас] не нађеш*“. Сачували су и неразликовање падежа мировања и кретања: „*живи у Кладово*“.

Могло би се рећи да су за пуних сто година Петросељани у источној Србији представљали Црну Гору у малом, особито својим говором и појединошћима из духовне културе. Са њима је, уосталом, био и другачији случај него са одсељеницима у Истру, јер су они, и то само за неких сто година, живели у својој држави (Србији), без ичијих притисака, поред суседа исте религије, али другог порекла, језика и културе. После Другог светског рата, пак, знатан број њих се школује и одлази у државне службе и на занате са новчаном зарадом. Последњих година се у Петрово село усељавају Власи са којима се склапају мешовити бракови.

После српско-турског рата (1877–1878), када је ослобођена јужна Србија од Турака, године 1881. се у Добричу, на утринама неколико суседних села, оснива организовано и од власти потпомогнуто ново насеље,<sup>11</sup> за породице из Војводине (Бачке, Срема, Баната), која је још била у саставу Аустро-Угарске. Године 1884. ту је била већ 71 породица. Ново насеље је добило име Александровац, по принцу Александру Обреновићу, док су га Добричани (из околних села) називали „Банаћанским селом“, а његове становнике „Банаћанима“. Насеље је, по војвођански, ушорено, а куће подигнуте од набоја. Ускоро ће у његовом атару да се појави и ђерам, па и ветрењача. По свему као пресађено војвођанско насеље. Тако је било све до Другог светског рата.

На нове суседе, *Банаћане* у добричком Александровцу, староседеоци су гледали у почетку као на некакву господу. Тако су их и називали, а не сељацима — као што су сами били. Они су у Добрич донели више напреднијих и нових културних елемената. *Банаћани* су запрезали коње, а не волове, орали су земљу плугом, а не

<sup>10</sup> Милисав Лутовац, *Миграције и колонизације у Југославији*, Гласник Етнографског института VII, Београд 1958, 17.

<sup>11</sup> Даринка Зечевић, „*Банаћанско село*“ у Добричу, Гласник Етнографског института IV–VI, Београд 1957, 205.

ралом, вршидбу жита су обављали машинама, а не коњима и слично. Донели су и нову врсту кукуруза („зубан“), а од млека су правили путер и милерам (павлаку). Они су припремали и нову, мрснију храну. Држали су доста живине (ради перја). У њиховим кућама постављани су патос, овећа земљана фуруна и гвоздени кревет са постељином од перја (јастуци, дуње).

Жене *Банаћана* кретале су се слободније од мештанки, чији је крај тек недавно био ослобођен од Турака.

О празницима су се у Александровцу играли „банатско коло“, „маџарац“ и друге војвођанске игре. И то уз пратњу гајди и тамбурице.

Првих деценија *Банаћани* су се женили у оквиру свог села или ишли по девојку у Војводину.

И овај случај са *Банаћанима* у Александровцу, као и са Црногорцима у Петровом селу, примери су како се код новодосељених становника у насељу — као по некој инерцији — љубоморно одржавају уже етничке особености.

У новије време, особито после Другог светског рата, *Банаћани* се све више школују, одлазе на занате, запошљавају се на непољопривредним пословима, а у Александровац се све више досељавају Добричани. Све чешће се склапају мешовити бракови, а то значи да се ово село све мање издваја као напредније од осталих у Добричу.

Нешто слично овоме догађало се и у славонским селима (Пожега), када су се нашли једни поред других староседеоци и досељени Чеси. Чеси су били напреднији. Орали су земљу плугом и запрегнутим коњима, сејали репу (за људе и стоку), вршидбу жита обављали су машинама, а не ручним путем (млаћењем) — како су то радили мештани, а сваке треће године остављали су оранице да се „одморе“. Стоку су држали само у шталама.<sup>12</sup> Све ове новотарије су мештани Славонци сразмерно брзо прихватили. Културално су се изједначавали, али су Чеси ипак сачували свој народносни идентитет у језику (у породици и својим засебним срединама, ношњи, неким јелима, обичајима и фолклору).

Како се из неких, до сада изнесених случајева види, религијска припадност становника одређеног насеља (у средини иновераца) била је фактор очувања њихове етничке припадности. Из наредних примера видеће се да исто тако нечија религијска припадност може бити одлучујућа снага одржања народносно припадности или пак њене промене.

Ипак, пре свега, само да споменемо нама свима добро знани пример исламизованих Срба у Босни и Херцеговини. У турско доба они се исказују као *Турци*, а у Краљевини Југославији углавном као *Срби исламске (или муслиманске) вероисповести*, да би после Другог светског рата били *национално неодређени*. Од пре две-три деценије (у СФРЈ) добили су статус посебног народа — „Муслимани српскохрватског језика“, а од пре једне деценије (после грађанског и верског рата у Босни и Херцеговини) они су посебан народ, али сада *Бошњаци*, који су свој дотадашњи српскохрватски језик преименовали у „босански језик“.

Овде, ипак, ваља рећи и следеће. На нашим просторима ислам као религију не чине само веровања. У породични живот верника, ислам је унео мноштво промена: у стил живота, исхрану, одевање, становање, свакодневни живот и понашање људи. Зато, када се каже да је неко исламске религије, то истовремено значи чи-

<sup>12</sup> Josip Butorac, *Zajednički život Hrvata i Čeha u selima Slavonske Požege*, Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena 45, Zagreb 1971, 196–197, 201.

тав комплекс његових културалних карактеристика. А један народ и његову посебност ипак чини његова култура.

Наредни пример је веома изразит по свесној и групној одлуци људи да религији дају превагу над свим осталим што је њих пре тога чинило групом: порекло, језик, предања, обичаји. То је случај *Торбеша*, исламизованог дела познате македонске групе Мијака, из подручја Црног Дрима у западној Македонији. Они су довели одлуку да се групно иселе 1967–1968. године у турски приморски град Измир. Населили су се компактно — према локалној, завичајној припадности, заједно на истом месту. Торбеша се међусобно орођавају, говоре македонским језиком и сматрају се делом македонских Мијака. Међутим, зато што су „турске“ вере, они себе сматрају Турцима и тако се осећају. За сада још за себе говоре да су „Турци-Торбеша“ или „нашинци“ а док су живели у Југославији исказивали су се као „Турци“, „Македонци“, „Албанци“ или пак „Срби“.<sup>13</sup> Овај пример јасно показује да је њихова религијска припадност „турској“ вери претегла над свим осталим особеностима групе, које је чине посебном у односу на средину, те да ће ускоро од групе македонских Словена постати припадници народа који се по раси и језику, углавном, убраја у Монголе.

Када је реч о изједначавању верске и народносне припадности, занимљив је случај Јањеваца са Косова, који су за себе тврдили да су пореклом Дубровчани. Јањево је бивша варошица, а сада је село које се налази недалеко од Приштине. Године 1970. имало је, поред мало Арбанаса и Цигана, нешто више од 600 домаћинстава која су, будући католичке вере, себе држала за Хрвате.<sup>14</sup> Околно српско становништво називало их је *Лашинима*. У Јањеву, као у некадашњем рударском насељу, било је и Саса, на које подсећају имена: село Шанковац и топоним Грат за једно брдо у близини Јањева, као и назив места *Це* за негдашњу рударску јаму. Када је замирало старо рударство, вероватно је дошло до словенизовања Саса. У сваком случају, Јањевци су мешовитог порекла али су желели, и за себе тврдили, да су потомци Дубровчана којих је, опет, као пословних људи, у многим местима у балканским земљама било и стално настањених. Чак и католичке арбанашке породице Мазрек и Бериша прижељкују да им се призна дубровачко порекло. Католички свештеници у Јањеву, које називају *йойовима*, подржавају таква казивања и измишљена предања. Јањевци су се последњих година иселили у Хрватску, у Книнску крајину. Иначе, говоре српски али косовско-ресавским дијалектом. У њиховом говору очувано је вокално *л* (*слунце*, *слуза*), стари полуглас (*оџџи*, *љко*),<sup>15</sup> али има и неких појединости сличних или истоветних и са говором Дубровчана (*џемеј* уместо *темељ*, *беја* уместо *био*, *кошуја*, *рогуја*). Такође, јављају се и архаизми, нпр., *саг*, уместо *сада* и *ми викамо* уместо *ми вичемо*.

На Косову, иначе, у прошлости нису били ретки појединци који су дању ишли у цркву, а ноћу у џамију. То су двоверци (арбанашки: *љарамани*, то јест — „шарени“). Тако је и 1970. године у породици Арбанаса Фазлије Беришића, један син (Јосиф или Зефа) био католик, док су његова браћа била муслимани.<sup>16</sup> Овај по-

<sup>13</sup> Галаба Паликрушева, *Етноасимилациони процеси код припадника торбешке етничке групе насељене у Измиру*, Зборник Етнографског института САНУ 20, Београд 1989, 70–71.

<sup>14</sup> Мирко Р. Барјактаровић, *Јањево*, Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena 45, Zagreb 1971, 40.

<sup>15</sup> Миливоје Павловић, *Извештај о проучавању говора у Јањеви и поређење црпћа са језиком Дубровчана*, Гласник САН IV, Београд 1952, 317; Глиша Елезовић, *Извештај са дијалектолошког истраживања (...)*, Српски дијалектолошки зборник II, Београд 1911, 471.

<sup>16</sup> М. Барјактаровић, *Јањево*, 54.



датак, као и сама презимена данашњих „Хрвата“ — Миздрак и Бериша, показују колико су понекад предања о сопственом пореклу измишљена. У традицији, иначе, често има доста измишљеног, накнадно додатог.<sup>17</sup>

На Косову и Метохији, свакако због тога што су ту, једна поред друге, дуго под турском окупацијом живеле различите народности, могло је и у новије време да се чује овакво народносно изјашњавање: „Стари су ми били Срби, али ми смо сада Турци“, или: „Ја сам Шиптар, али сам Турчин; моји су били прави Турци“, или: „Ако сам од Цигана, али сам српске вере и ја сам Србин“, и: „Ако смо од Цигана, али смо Шиптари“.<sup>18</sup> Последњих двадесетак година, иоле школованији и политизованији представници ових тамнопутих несловена, инсистирају да су *Роми*, док би, опет, у најновије време неки од њих, под утицајем сународника из Македоније, хтели да буду *Египћани*, а трећи да су, пак, нешто сасвим треће — *Ашкалије*.

Исламизовани Срби у Ораховцу (Метохија) не исказују се ни као Срби ни као *Муслимани*, нити као Турци, већ као *Албанци*. Презиме Вукашиновић преведено је у Укшини; одређују се, дакле, према јачем и агресивнијем суседу.<sup>19</sup>

Наводимо и два случаја из Војводине. У сремском селу Госпођинци се део Словака у новије време исказује као Срби. Срби су у овом селу у знатној мери адвентисти („суботари“), па и Словаци — који су пришли тој секти — почињу да се изјашњавају за Србе.<sup>20</sup>

Група Словака у селу Куцури (Бачка) за матерњи језик има словачки, али пошто су грко-католичке вере, они се изјашњавају као *Русини* (а то је, као што знамо, специфична грана Украјинаца у Словачкој и Војводини), који су припадници унијатске цркве.

После напред изнесених примера намећу се следећа два повезана питања: Када долази до стапања једне групе са другом и има ли у томе неког реда и законитости? На основу случајева са Косова и Метохије, рекло би се да има. Тај процес је текао на следећи начин:

1. а) Почетна фаза се најпре огледа у томе што старешина домаћинства почиње да носи неки део одеће (или одећу у целини) оне етничке групе којој се приклања;

б) потом он узима надимак или лично име карактеристично за већинску заједницу;

в) почиње да се служи језиком групе у коју се асимилиује;

2. Друга фаза је фиктивно везивање свог порекла за неку месну (арбанашку групу, фис или племе), јер се тако по принципу сродничке солидарности стиче и њихова друштвена заштита. Конкретно, српски Ивовићи (12 породица) из Суве Реке код Призрена, који славе Св. Василија (Нова година), педесетих година XX столећа рекли су испитивачу порекла становништва да воде порекло од арбанашког фиса Мазрек.<sup>21</sup>

<sup>17</sup> Дан пада Бастиље узима се као датум значајног историјског догађаја тек од 1880. године (Н. Hobsbawm, *Izmišljene tradicije*, Београд 2002, 191). У СР Југославији се све до 2002. празновао „Дан републике“ (ФНРЈ), државе која је престала да постоји десетак година раније. Присетимо се и организованог обележавања рођендана Ј. Броза Тита, свечаности која ће касније бити преименована у „Дан младости“.

<sup>18</sup> Mirko Barjaktarović, *Etničko opredeljivanje u kosovsko-metohijskoj pokrajini*, Etnološki pregled 11, Београд 1973, 27.

<sup>19</sup> Марк Краснићи, *Сува Река*, Гласник Етнографског института VIII, Београд 1960, 95.

<sup>20</sup> Мирко Барјактаровић, *О постојећем верском и националном традицији*, Гласник Одјеленија друштвених наука ЦАНУ 7, Подгорица 1992, 123.

<sup>21</sup> М. Barjaktarović, *Etničko opredeljivanje u kosovsko-metohijskoj pokrajini*, 30.

3. Трећа и завршна фаза било је прихватање религије већинске групе, чиме коначно долази до мира и евентуалних повластица.<sup>22</sup>

Истичемо да све ово најпре чине мушкарци (почев од старешине домаћинства), а касније и жене. Цвијић је забележио да су, у његово време, у Сиринићу, недалеко од Призрена, мушкарци носили арбанашко одело и знали арбанашки језик, док су се жене одевале другачије од арбанашких и нису знале други језик до српски.

Како се види, једно време је постојала двојност (у одевању, личним именима, знању језика, вери) и у самој породици која се асимилује. Уосталом, двојности је било и код појединаца (случајеви двоверства). Међутим, у почетку је то било само формално и половично.

Ако је пак појединац прихватао туђу религију под одређеним притиском, онда је то прво чинио слуга, домазет, пука сиротиња.

Из историје је познат и овај случај: ако је неко желео стално да се настани на територији Дубровачке републике (док је она постојала) и ако није био католичке вере морао је да прими ту религију. Слично је било, некада, и са настањивањем у Русији. Наиме, требало је примити православну веру.

На крају и ово. Одрицање од свог порекла, језика и културе (то јест свега онога чиме се појединац или група људи колико-толико издваја као посебна) у корист само религије — занимљиво је питање. Неко може да прихвати туђу религију из наивности и недовољне упућености, из страха, нужде, под притиском, из рачуна или радозналости и помодарства. Можда се на тај начин жели побећи од сопствене безначајности у одређеној средини. Ипак, ако се ради о истински оданим и убеђеним верницима, не чини ли се то онда из притајено личних разлога, односно из уверења и наде да ће се помоћу баш те, „праве и једине вере“, зарадити и вечни живот „на оном свету“.

### Закључак

Да ли ће нека страна група, нашавши се у другој (географској, а пре свега етнографској) средини моћи и колико дуго да се као таква одржи, могло је да зависи од више различитих околности. То су: природно-географске разлике између дотадашње и потоње средине у којој се та група нашла, етничко порекло (расне, језичке и културне сродности), односно разлика између домородаца и те стране групе, њена бројност, време трајања заједничког, односно упоредног живљења на истој територији, разлика у дотадашњем историјском развоју обеју заједница, касније придолажење нових сународника овој групи, опште политичке прилике код већинског становништва, оно што као вредније и трајније од културалних израза држи или има једна, односно, друга заједница, спремност да се други прихвати као равноправан, бројност мешовитих бракова.

Када је реч о насељу и религији као чуварима народносног код људи, треба рећи и следеће. Поред својих познатих суседа у насељу, још ако су сродници, човек се свакако осећа опуштеније и безбедније. Он је тада у пуном смислу свој, са својима и на своме. Ако му се деси каква невоља, суседи ће му пре притећи у помоћ, него што ће то учинити туђини и они из другог насеља. У оквиру насеља (и сродника) појединац је, сасвим природно, укључен и у заједничке религијске обреде, обавезе и веровања која, како знамо, временом обично прожму и друге обла-

<sup>22</sup> *Исто*.

сти људског живљења. Због тога религија понекад вреди и као замена за нечије опште етничке карактеристике. Нарочито када се неко нађе на туђем простору.

Ако је, опет, наш православни човек у прошлости прихватио католичку веру или ислам, он је као туђи поданик тако примао само врсту поданства, јер су католичанство у Аустро-Угарској, односно ислам у Турској, биле државне и повлашћене организације. Зато су људи у те религије углавном прелазили из одређеног рачуна. У томе је, опет, било и одређених прелазних етапа и поступности: двоверство, унија и слично. Сем тога, обе ове религије имале су развијену и организовану пропаганду, са обећањима блаженства и вечног живота „на оном свету“.

После претходних излагања у којима смо посматрали само случајеве и примере са нашег простора, могло би се на крају поставити и овакво питање: Нису ли баш такви примери широм света, као врста самопоштовања и самоодржања људи у туђој средини, били претходница или чак и конкретни узор и повод упорном залагању савремених политичара и институција за то да је неопходна и истински демократска и праведна вишејезичка, вишенационална и вишеверска трпељивост и узајамно уважавање у савременим политичким заједницама (државама), где су се нашле на окупу различите етничке групе људи? Још пре стотинак година Тагора је истицао да ће се нашој цивилизацији судити по томе какав је третман пружала мањинама.

Mirko BARJAKTAROVIĆ

## RELIGION AND SETTLEMENT AS PRESERVERS OF ETHNICITY

*Key words:* ethnic identity, ethnicity, religious affiliation, ethnic group, settlement, isolationism, adaptation, acculturation, national identity.

A separate ethnic group living in an isolated settlement could preserve ethnic identity even when surrounded by an alien ethnic environment. This is even more likely to happen if the ethnic group in question has a different religious affiliation than the rest, since the religious affiliation and ethnicity were often equated in the area examined.

This paper presents a few cases of ethnicity preservation (sometimes its loss), namely: (1.) The Sarakačans group (a Greek speaking ancient Balkan population); that is, its lineage Ašana in Goč (nearby Kraljevo); (2.) Serbs in White Krajina (Slovenia) and Zumberka (Croatia); (3.) Serbs from former Montenegro settled in the village of Peroj, in Istria; (4.) Catholic Albanians, tribe Klimenti, settled in Srem' villages Nikinci, Hrtkovci and Jarak, who declare themselves to be Croatians today; (5.) A Serbian population from Montenegro and parts of Herzegovina (various tribes from Ceklina, Bjelopavlić, Riječka nahija, Njeguš, Grahovo and Zubac), from Petlovo Selo, in northeast Serbia; (6.) Torbeša families, from the group Mijaka, an originally Slav-Islamic population in the Crni Drim area, that immigrated in the 1960's to Izmir, in Turkey; (7.) Janjevci, Catholics of a mixed Slavic origin, from Janjevo, near Priština; in the past they declared themselves natives of Dubrovnik, but lately declared themselves Croatians; (8.) Slovak Adventists from Gospodjinci, in Srem, who declare themselves to be Serbs; and (9.) Slovaks, Greco-Catholic, from Kučura, Bačka, who declare themselves as Ruthenians although their native language is Slovakian.

In conclusion, the author argues that ethnic identity preservation depends on a lot of factors and circumstances, among which the most important are settlement and religious affiliation. Many of the positive experiences of multilingual, multinational and multireligious tolerances in the area could serve as a model in other potentially troubled multicultural environments.



Никола ПАНТЕЛИЋ  
Београд

УДК 316.356.2(497.11) „198“  
Оригинални научни рад

## ГРАДСКА ПОРОДИЦА И ТРАДИЦИЈА ОСАМДЕСЕТИХ ГОДИНА XX ВЕКА

Полазећи од претпоставке да градска породица има одређене специфичности у односу на сеоску, приказан је садржај будућег рада на трагању за чувањем и одржавањем традиционалних елемената, као и одређене претпоставке таквог стања. Претпоставља се да је све у вези са животном средином, пореклом становништва и наслеђем. Наиме, велики број становника градова у Србији чине досељеници из села у првој или другој генерацији; мало је старо-седелачког градског живља.

*Кључне речи:* град, породица, традиција, имовина, наслеђивање.

Утврђивање присуства традиционалних елемената у односима и понашању у породици осамдесетих година XX века била је једна од тема пројекта „Етнолошко истраживање урбаних средина на тлу Србије“, који је био део дугорочног, научноистраживачког макропројекта *Етнологија српског народа и Србије*.

Полазећи од опште претпоставке — да породица у градовима и, уопште, у урбаним условима живљења нужно има нешто другачије структурне одлике и унеколико различите функције, упустио сам се у испитивање одређених питања на основу претходних знања и припремљеног подсетника — упитника, који се односио на опис састава породица, занимање њених чланова, остваривање прихода за живот, па образовање, завичајно порекло, положај чланова у породици, ауторитет, имовину, односе са сродницима и међу генерацијама, као и на друга питања од интереса за тему испитивања. Непосредна испитивања путем интервјуа вођена су од 1987. до 1990. године у четири града: Ужицу, Крушевцу, Бору и Шапцу. У овом послу имао сам значајну помоћ од четири сараднице — етнолога, које су радиле на анкетирању и интервјуисању испитаника, односно — бележиле су податке када сам испитивао. Понекад су и самостално радиле по упутствима и питањима постављеним у подсетнику — упитнику. Зато и на овом месту користим прилику да се захвалим за свесрдну помоћ и сарадњу Лидији Јоветић (испитивала у Крушевцу), Бојани Стаматовић (радила у Шапцу) и Александри Вељовић (радила у Ужицу), које су ми углавном асистирале, а посебну захвалност изражавам Зорици Ивановић, која је на терену самостално испитивала по мојим припремљеним питањима из подсетника — упитника у Бору, Крушевцу и Ужицу.

Поред испитивања у наведеним градовима, користио сам се истраживањима и искуствима која сам стекао у проучавањима друштвеног живота, а посебно по-

родице у сеоским срединама, приградским насељима и градовима, у дужем периоду друге половине XX века, тачније — од 1955. године па до почетка рада на овом послу. Тако сам, на пример, испитивао у Свилајцу, Зајечару, Неготину, Бору, Кладову, Жагубици, Пожаревцу, Крагујевцу, Прокупљу, Лозници, Ваљеву, Горњем Милановцу, Чачку, Пожеги, Кикинди и околним селима. У овим местима посебно сам трагао за традиционалним одликама породичне и родовске организације, као и за свадбеним обичајима — углавном у селима, а мање у градским срединама. Међутим, у поменутим градовима, поред тога што су испитивања била мањег обима, она нису спроведена систематски нити на исти начин, као ни са истом наменом. Према томе, подаци којима располажем нису по квантитету и квалитету истог значаја, нити су равномерно заступљени. Уз све ово, односе се на временско раздобље дуже од три деценије. Због тога ћу се у раду мање директно позивати на чињенице из тих места, али ћу се значајније ослањати на искуство стечено приликом испитивања. Ипак мислим да ће се целина рада односити, како налази тако и ставови и закључци, макар уопштено или барем као претпоставке, углавном на градску породицу у средишњем делу Србије крајем 20. века. Наравно, ово се односи само на питања обухваћена испитивањима, иако се знају неки основни подаци о животу и приликама у којима се живело у граду у време испитивања.

Приликом приступа испитивањима настојао сам да породице у којима ће се обавити испитивања буду из различитих социјалних категорија, различитог састава, нивоа образовања и занимања њихових чланова, имовног стања итд. То значи да се грађа односи на породице радника, занатлија, службеника, интелектуалаца, пензионера. Затим, настојао сам да буду заступљене породице које живе у граду више генерација или су староседелачке, као и породице релативно новијих досељеника из села у околини или из удаљенијих крајева (градова, села). Према томе, може се рећи да је преовладао принцип случајно изабраног узорка, усмереног на поменуте одлике — колико год је то могло да се спроведе. Кустоси из локалних музеја и службеници из других установа у градовима где је обављено испитивање упућивали су нас у породице за које су сматрали да могу дати релевантне одговоре на постављена питања. Неке, на овај начин одабране породице нису могле бити испитане зато што нису одговарале претпостављеном задатку, зато што нису биле спремне или неки од чланова домаћинства нису желели да одговарају на питања из упитника, или из других разлога нису биле подесне за постављени задатак. Стога смо одабрали више других породица у сваком месту. Велика већина чланова породица није се ни на који начин припремала за испитивање нити је знала, све до сусрета са испитивачем, о чему ће разговарати, какав је садржај питања, па се нису могли посебно припремати за одговоре. Тако се добијени одговори могу, без двоумљења, сматрати спонтаним и у великој мери веродостојним. Ово се посебно односи на подударне одговоре на исто постављено питање, који су добијени од више испитаника из различитих породица, а исти нису имали сазнања да су такви одговори већ прибележени на другом месту. Није било ни много могућности за одговоре са предумишљајем, мада постоји вероватноћа да неки испитаници нису били у потпуности искрени и без одређених предубеђења и извесних предрасуда према испитивачима. Неки су желели да заштите своју приватност и приватност своје породице, сумњајући да ће остати анонимни, па су тако давали одговоре који унеколико представљају измењену слику њихове породице. Истовремено, треба нагласити да је сасвим незнатан број оних који су одбили да разговарају и сарађују са испитивачима у одабраним породицама. Међутим, све ово не значи да одговори нису лишени субјективних ставова и погледа на постављено питање, што опет ни-

како не умањује њихову веродостојност. Напротив, то учљиво указује на сву сложеност породичног живота и односа међу члановима породице, као и на лични однос према тим проблемима и, донекле, на карактер испитаника. Овако прикупљени одговори на постављена питања могу бити недовољно промишљени и можда у том смислу нису потпуни, што ће у извесној мери отежавати њихово вредновање и анализирање. Зато би нека нова истраживања са истим, сличним или друкчије формулисаним питањима, у истим или другим градовима, не само због другог времена у којем би се прикупљала грађа и процеса трансформација које се одвијају у савременом друштву и породици, можда указивала на неке другачије виђене чињенице и токове промена и развоја, па би тако могли допунити, можда у нечему исправити и проширити, налазе и ставове ових истраживања, који ће бити изложени у будућем раду, или би могли допринети да се дође до друкчијих закључака на основу те нове грађе и друкчијег приступа.

Грађа на основу оваквог посматрања чињеница — са етнолошког становишта, као и изведени ставови, углавном не одговарају одређеним изграђеним предубеђењима и претпоставкама о значајним функционалним и структурним разликама између наше сеоске и градске породице на крају XX века. Напротив, има доста сличности и подударности између једне и друге, што треба да покаже студија у припреми. Значајније разлике, генерално, могу се уочити и утврдити у начину привређивања породица, у начину и организацији становања, затим у стицању и структури прихода, у степену образованости и оспособљености за одређена занимања чланова домаћинства, унеколико у потрошњи и у још неким областима које су у вези са природним окружењем и занимањима људи у градском амбијенту. У структури односа у породици, поимању њених функција, положају и улози одређених чланова породице, а нарочито у свести, али и стварном понашању, посебно оних који припадају старијим и средњим генерацијама, сачувано је више подударних одлика и обележја везаних за нашу традиционалну сеоску породицу, што ће, очекујем, непосредно потврдити прикупљени подаци. У сеоској породици на крају XX века још увек су били изражени — или су макар сматрани као узорни — неки традиционални елементи живота, понашања и односа, као и схватања тих односа, функција и начина живота. Запажања у испитиваним градовима су скоро сасвим подударна. Ово се, између осталог, можда може доводити у везу са претежно сеоским пореклом савременог градског становништва. Још и данас већину градске популације чине досељеници из села. То су прва, односно друга генерација, а у мањем броју — можда и трећа генерација потомака досељених земљорадника и сточара који су постали градско становништво. Друго, много је градова и варошица у Србији све до пре неколико деценија, а има их доста и данас, у центру или већем делу градског подручја имало изграђено урбанизовано језгро, а на периферији су насеља која по својој суштини и изгледу више карактеришу руралну него урбану агломерацију. То се не односи толико на изграђеност стамбених и других објеката, колико на инфраструктуру и организацију живота, па често и на значајну пољопривредну производњу. Већина мањих вароши је до пре деценију или две, а многе су то и данас, по саставу становништва и њиховим занимањима била ближа сеоским него градским насељима. Зато су се у градским породицама осамдесетих година XX века у испитиваним градовима могли релативно лако уочити, и поред свих промена и иновација, значајни преостаци елемената из традиционалног живота, карактеристичних за наше сеоско становништво у XX веку.

У сваком од наведених градова испитивања су обављена у по десет породица, а проверавања у много ширем кругу испитаника. У будућем раду, који овде најав-

вљујем, биће садржани и одговори чланова других породица, који су били случајно присутни или су били позвани да помогну испитанику у давању одговора, а понекад су давали одговоре само на нека од питања — што није посебно означено ни наведено у раду. Тако је узорак за сваки град, у ствари, знатно већи од десет породица.

За одређивање да ли има традиционалних елемената, колико их има и који су то, у градској породици крајем XX века у испитиваним, а вероватно и у другим градовима Србије, без обзира на њихову универзалност и стварне темељне принципе породичног живота, било је потребно прикупити чињенични материјал и потражити одговоре на уједначена, ако не увек и идентична питања. Пре свега, настојао сам да изложим кратак историјски развој сваког од испитиваних градова, од првих помена до времена истраживања. После тога, изложићу шта је учињено на сазнавању и утврђивању општег састава (структуре) породице: чиме се појединачно баве њени чланови, ког су степена образованости и какве имају квалификације, потом, које су одлике четврти или стамбеног блока у којем породица живи. Ту су била и питања о економским условима, изворима и висини прихода, запослености — према полу и животном добу, па о коришћењу друштвених, јавних и других установа, како би се у општим оквирима могли сагледати животни стандард и општи друштвени статус породице. Испитивао сам и завичајно порекло, као и етничку припадност — првенствено регионалну (као Мачвани, Златиборци, Моравци итд.), а затим и националну опредељеност као фактор за одређивање корелације између националног и локалног опредељења за чување традиционалних елемената у породици, односно за лакше прихватање промена у породичним односима. Како је ово етнолошко истраживање и поглед на проблем традиција — савременост, односно на чување или одржавање традиционалног у породици, рад се не бави посебно статистичким чињеницама и њиховом анализом, али ти подаци су стално били у нашем видокругу и коришћени су код закључивања. Испитивао сам и колико дуго су чланови породица грађани (становници града): више генерација, или су досељеници из села као прва, друга, трећа генерација, односно да ли су пресељеници из неког другог града. Даље, настојао сам на утврђивању каква је била у време испитивања расподела послова и улога у кући — домаћинству — породици. Испитиван је и положај чланова у породичном домаћинству, па какве су пожељне норме њиховог међусобног понашања, а какво је стварно понашање између чланова породице. Ту су и показатељи — елементи за одређивање ауторитета; потом — како се стиче и какав је ауторитет домаћина (оца), домаћице (мајке) и других чланова домаћинства. Затим, прикупљао сам податке о томе које су то друштвене и општепризнате или важеће вредности и норме понашања у датој градској, друштвеној средини и како се оне огледају у породици. Прикупљане су и чињенице у вези с тим ко управља, односно руководи породицом/породичним домаћинством, да ли стварно или само формално најстарији члан домаћинства, жена — домаћица, или је руковођење подељено између супружника (домаћина и домаћице); можда неки други, млађи члан има улогу старешине; колико и да ли у руковођењу партиципирају малолетна деца, или само пунолетна, или и она дорасла за обављање одређених послова у кући. Затим, испитивао сам ко води домаћинство — кућне послове: да ли само жена/мајка (домаћица), или су домаћи послови расподељени између домаћина и домаћице, односно између неких других чланова домаћинства, или свако у кући има своје задужење. Ту су и подаци о томе шта ко ради у кући, ко доноси одлуке о важнијим пословима и улагањима материјалних средстава у домаћинство, да ли то ради самостално или се консултује са другима у породици. Прикупљао сам и испитивао чињенице које се односе на власништво или право



располагања покретним стварима у кући, па оне које се односе на власништво над непокретном имовином. Да ли је непокретна имовина наследство домаћина/домаћице (мужа, оца или жене, мајке), односно неког другог члана породичног домаћинства, или је стечена радом чланова породице? Затим, где се налази имовина: у завичајном селу, у граду живљења или на неком другом месту. Бележио сам и податке о праву располагања имовином, о томе ко чува и ко и како располаже домаћим новцем и, уопште, приходима куће. Испитивао сам и односе између породичних сродника, између генерација и унутар генерацијског круга. Какве су обавезе према родитељима, остарелим или болесним члановима који живе у домаћинству, у истом граду или у другом месту (нпр. селу)? У чему се огледа повезаност са родитељима или другим сродницима, посебно са онима који живе у селу — ако такви постоје? Да ли се често посећују или само повремено — о свечаностима и празницима? Да ли чланови породице помажу рођацима у селу у обрађивању земље или старању за њену обраду, за убирање дела или укупног приноса (прихода) од имовине? Трагао сам и за тим да ли се односи огледају можда у томе што сродници из села помажу на одређени начин рођаке у граду, а ови им за узврат продају производе, пружају помоћ у школовању деце или привременом боравку, пружају услуге у вези са администрацијом и властима у граду, те лечењем у здравственим установама и сл. Такође, испитивао сам и друге показатеље повезаности са широм фамилијом у месту или изван места живљења, као што су: међусобно испомагање, заједничко улагање у послове и средства рада, посећивање о празницима и породичним свечаностима и у жалости.

Даље, прикупљана је грађа о томе где породица станује — у сопственој кући/стану или у стану у друштвеној/приватној својини, да ли сви чланови породице живе стално заједно или су неки привремено/стално одвојени због посла, школовања или из других разлога. Затим, о томе у којим приликама сви чланови породице треба да буду на окупу: приликом породичних свечаности, као што су свадба, крштење; у жалости — због погребa некога из породице; о породичним и другим празницима — за крсну славу, преславу; у нерадним данима — о викенду, за време годишњег одмора, или у другим приликама. Да ли се у неко време године или одређеног дана шири круг сродника, или се само ближи чланови породице окупљају у месту порекла или рођења родоначелника? Можда код сродника у селу, који живи на породичној имовини која није отуђена или се још увек — макар делимично — сматра заједничком. Трагало се и за тим да ли има дана, тренутака када није пожељно присуство неког од чланова породичног домаћинства.

Испитивао сам има ли у породици разведених чланова, удоваца/удовица, и имају ли намеру поново да се жене/удају, те где живе малолетна деца разведених или поново удатих/ожењених родитеља. Такође, трагао сам за подацима да ли ће после удаје/женидбе млади брачни пар основати своје домаћинство или ће остати да живи са родитељима супруга, односно супруге, стално или само привремено. Уколико је тако, да ли живе у заједничком домаћинству или воде одвојено домаћинство. Прикупљани су подаци о миразу жена, наслеђеној имовини, поклонима/даровима, од кога је шта добијено, односно наслеђено, па ко и како располаже тим добрима. Најзад, трагало се за ставовима, размишљањима и схватањима о породици у савремености: како је виде испитаници такву каква је и има ли поређења са некадашњим односима и животом у породици. Какав тип породице и породичног организовања живота и односа у њој је пожељан у условима градског живота и шта омета организовање жељеног модела, ако се не мисли да је постојеће стање у било чему неодговарајуће. Настојало се доћи и до свих других чињеница

које би могле указивати на постојање, чување и одржавање неких традиционалних облика у животу савремене градске породице, односно оних облика који су били карактеристични за српску сеоску породицу из прошлих времена.

\*

\* \*

С обзиром на сразмерно ограничен узорак испитиваних породица у сваком од градова, могло би се поставити питање релевантности добијених одговора за анализу, уопштавања и закључивања. Међутим, из искуства ми је познато да би већи узорак показивао само понављање чињеница. Тако узорак од преко педест различитих породица за сва четири града у којима су обављена испитивања, на основу припремљеног подсетника — упитника, представља довољно широку истраживачку основу за разматрање наведених питања и постављеног задатка, а нарочито ако се узме у обзир да сам и раније истраживао неке од постављених проблема и стекао одређена сазнања о томе. Ако се овоме дода и то да се на основу прикупљене грађе добија релативно уједначена слика о традиционалним елементима у породици у испитиваним градовима, као и у неким другим местима у Србији — на основу сондажних провера, тада прикупљена грађа добија још већу вредност за постављену претпоставку и уопштавања о присутности одређених традиционалних прежитака у градским срединама, уз нека разумљива одступања и специфичности за сваки град, а која су у вези са локалном традицијом, пореклом становништва, економијом, животном средином и другим чиниоцима. Наравно, не очекујем да ће одговори на сва питања бити потпуни, али се надам да ће бар унеколико разјаснити следеће питање: да ли су постојали, и у коликој мери, традиционални елементи живота и односа у градској породици на крају XX века — онакви какви су били карактеристични за сеоску породицу у Србији.

Nikola PANTELIĆ

## URBAN FAMILY AND TRADITION IN THE 1980'S

Key words: city, family, tradition, property, inheritance.

The paper presents general assumptions and the topics covered of the larger study (to be published) on Serbian urban families in the 1980's. The research was carried out in four cities: Šabac, Užice, Kruševac and Bor. The larger study explores the transmission and maintenance of certain traditional customs and relationships, along with their modifications, adaptations, adjustments or disappearances due to the requirements of contemporary urban life. The main assumption of the study is that the urban, city family has different characteristics and functions than the rural one. The research method included a questionnaire with various questions concerning the structure of the family, income, occupations, educational level, origin, family hierarchy, property, kinship relations and so on. The research sample, which included more than 50 families from all four cities, represents a good foundation for analysis and comparisons. In fact, the sample reveals a general, homogenous picture on a number of traditional elements among Serbian families in the 1980's. Additional data were collected in a few other cities. The results of this study will be compared with the author's previous studies on rural families, suburban areas and city dwellings in Serbia. The data collected so far point to the conclusion that each city has retained a number of traditional, specific features, compatible with its local tradition, population origin, economy, and environment. In spite of the study limitations, it seems likely that the main assumption will be found true.

Ивица ТОДОРОВИЋ  
Етнографски институт САНУ, Београд

УДК 398.3/.4(497.11)  
УДК 2-14(=163.41)  
Оригинални научни рад

## ПРИЛОГ РЕКОНСТРУКЦИЈИ БАЗИЧНОГ МИТОЛОШКОГ КОДА СРПСКЕ НАРОДНЕ РЕЛИГИЈЕ — МИТСКА БИЋА ТАМНАВЕ\*

Тамнава као типична српска област — када је реч о народној религији — представља идеалан полигон за разматрање и предочавање базичних мотива, општих процеса и структурних образаца карактеристичних за српску митологију, као и за сагледавање континуитета одговарајућих прастарих митских идеја. Након теренских истраживања спроведених у овој области констатовано је шест главних митских ентитета (соглав, змија чуваркућа, ветрењак, вила, ноћница, вампир). Ови митски комплекси се даљом анализом, уз компарирање етнографске грађе са ширег простора и након премештања у општи (српски) контекст, своде на четири основне категорије, чији међусобни односи предочавају извесну врсту митолошког (логичког) квадрата, који се — као идеалтипски оквир — може применити и у сагледавању српске народне митологије у целини. Овај рад се ослања на ранија истраживања, у оквиру ширег ауторског пројекта — реконструкције базичног митолошког кода српске народне религије и сагледавања образаца структуре митског мишљења.

*Кључне речи:* Тамнава, базични митски ентитети и категорије, митолошки квадрат, српска народна митологија, наставак ранијих истраживања.

*Општи увод.* Циљ овог рада је да се у првом делу — у најсажетијем могућем облику — представи базични митолошки систем једне карактеристичне српске области (као пример узета је Тамнава), како би се у његовом другом делу — такође у најсажетијем могућем облику — представио и аналогни општи пресек митолошког система српске народне религије, онакве каква је забележена у непосредним етнолошким истраживањима. Наиме, аутор је током последњих десетак година спровео бројна теренска истраживања у различитим областима српског етничког простора, што је — уз узимање у обзир закључака других истраживача и сагледавање свих доступних података — резултирало уочавањем јединственог митског обрасца, који би се терминолошки могао одредити као *идеалнијиска структура глобалног комплекса митских ентитета српске народне религије*.

\* Текст је настао као резултат рада на пројекту бр. 2157: *Традиционална култура Срба — системи предсјава, обреда и социјалних институција*, који је у целини финансиран од стране Министарства науке и заштите животне средине Републике Србије.

Уочавање општих структурних особености митолошких система Тамнаве и српске народне религије у целини истовремено нам омогућава и сагледавање примарне митске матрице, односно универзалних митских релација карактеристичних за феномен митског мишљења, у складу са хипотезама и теоријама представљеним у (ауторовим) студијама посвећеним примарној структури мишљења универзалног карактера и одговарајућој потреби (ре)конструкције јединственог *система елементарна културе*.<sup>1</sup>

Као што је већ наглашено, у првом делу рада биће изнесена етнографска грађа у вези са митским бићима Тамнаве — од којих су нека сасвим особена, док се друга ослањају на слична веровања, забележена у другим областима српског етничког простора. Овом приликом су, дакле, издвојена карактеристична веровања како би се остварио општи увид у разматрану проблематику, који ће у другом делу рада послужити за разматрање јединственог система базичних митских релација у општем контексту, односно за сагледавање универзалних принципа и релација на којима се заснива митско мишљење.

Сваки од предочених мотива — забележених у области Тамнаве — може се разложити на митеме и одговарајуће елементе, односно — може се представити и самостално и у оквиру ширег семантичког контекста. Овом приликом неће се објашњавати сваки забележени мотив, већ ће се целокупни митолошки систем анализирати као целина, фактографски поткрепљена одговарајућом етнографском грађом и посматрана у односу на глобални контекст српске народне религије и одговарајуће митологије.

**Најзначајнија митска бића Тамнаве. Соглав (водењак).** Соглав (или водењак) је биће које се појављује само када наилази јако невреме или киша, а сматра се и да соглави предскажују дугорочно *лоше време*. Замишља се као створење везано за воду, односно за реку: без рамена, са округлом главом и великим устима на врх главе, које иде и дере се на сав глас (па се отуда понекад изједначава са *дрекавцем*). По једном казивању, *соглав*, *водењак* и *дрекавац* су три имена за исто биће (Маринко Илић, 1938, Трлић).<sup>2</sup> Када је једном приликом соглав виђен у реци Рабасу, после тога десетак дана киша није хтела да престане. Тада је соглав дречао „толико да се чује до Лаушевца“ (неке шуме одатле удаљене 12–13 километара). Као и соглав, са којим се понекад изједначава, и дрекавац је — у појединим варијантама — такође везан за воду. Рецимо, неки даждевњака (који је везан за кишу, односно воду) називају дрекавцем. Када је, као дете, казивач М. Илић хтео да убије даждевњака, баба му је рекла: „Немој, сине, дирати дрекавца, јер то кад дрекне, оглуве сви у кући“ (Маринко Илић). По причи једног сеоског слуге, његов сусрет са соглавом је изгледао овако: „Пошаље мене газда са колима у Ваљево, у воденицу, да мељем. И кад сам био код реке Рабаса, чујем ја — дречи нешто уши да ти пробије. Мало се боље загледам у мрак и видим соглава. Има огромну главу, нема руке, а

<sup>1</sup> Видети: Ивица Тодоровић, *Значење и структура литијског ојхода — докторски рад*, Библиотека Одељења за етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду, Београд 2003; И. Тодоровић, *Анализа митских сагледавања улоге и значаја српског народа — магистарски рад*, Библиотека Одељења за етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду, Београд 2000; И. Тодоровић, *Опште одређење бајке на примеру српске грађе — дипломски рад*, Библиотека Одељења за етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду, Београд 1996.

<sup>2</sup> У овом раду је изнесена етнографска грађа сакупљена током истраживања у периоду од почетка 2001. до краја 2003; такође, коришћена је и грађа коју су прикупили Млади истраживачи из Чучуга (скраћено МИЧ). Видети напомену 14 у: И. Тодоровић, *Прилог проучавању народне медицине у области Тамнаве*, Гласник Етнографског института САНУ L–LI, Београд 2002–2003, 138.

ноге су му као пераја. И то иде крај реке и страшно дречи. И оде низ Рабас, и после је седам дана падала киша — био је прави потоп“ (Маринко Илић).

Иначе, у области Тамнаве је веровање у соглава као митско биће у великој мери избледело и сачувано је само у траговима, тако да се соглав углавном помиње у поређењима: „има очи на врх главе као соглав“, „ружан као соглав“ и слично.

У сваком случају, треба закључити да се под соглавом (у контексту веровања забележених током последњих теренских истраживања) подразумева риблико биће са перајима, које станује у реци (води), има велика уста на врх главе, много прича („лапрња много“), „нема руке“ и најављује кишу, односно „прави потоп“.

У области Тамнаве се могу срести и бројне друге приче о бићима која се појављују из воде. По једном казивању, из језера Богдановица је изронило „нешто сво длакаво, нема врата а има главу; појавило се на трен, из воде изронило и одмах уронило, а доста је крупно“ (Маринко Илић). На сличан начин су и извесни пецароши описали *дрекавца* — као крупно и рундаво биће које борави у води (Маринко Илић).

*Змија чуваркућа*. Верује се да постоје змије које чувају кућу и да их не ваља убијати. Свака кућа има своју змију чуваркућу — она обично борави под прагом. Ако се ова змија којим случајем убије, сматра се да ће породицу задесити зло. Забележено је и веровање да колико људи има у кући, толико је и змија под темелом, као и да оне не нападају све док се не згреши (Стана Бошковић, 1921, Врховине). С обзиром на то да је змије за које се веровало да чувају кућу било забрањено убијати, оне су се из куће терале тако што би се запалиле крпе и што би се говорило: „Иди, Маро, својим путем“ (Даница Савић, 1929, Гвозденовић и Живорад Рајковић, 1922, Гвозденовић). Змија чуваркућа обично излази на видело ако се ради на велики празник, тј. појављује се када се догоди нека *огрева* (огрепење, грех). Исто тако, постоји веровање да се ова змија и пред нечију смрт појављује у кући или испред куће.

Да не би змија улазила у кућу, на ову се стављао лесков крстић. Ако змија ипак уђе унутра, терала се тим крстом уз речи: „Пожар, пожар, изгореће ти реп“ (Радивоје Владисављевић, 1909, Шарбане). По једном казивању — змија се појавила у кући на Преображење, у петак, када је домаћица на тај празник узела нешто да сашије. Жена је тада „добро запамтила ту Петку“ и од тада на празник „ништа не пипа“ (Живана Радивојевић, 1926, Вукана).

*Виле*. Виле су замишљане као девојке у белим хаљинама и дуге косе, које сијају бледом месечевом светлошћу, а тло не додирују ногама — већ лебде мало изнад тла. Сматрало се да су виле душе мртвих невенчаних девојака (девица). Када се наиђе на виле, обично се чује девојачка шаљива вриска и цика. Верује се да оне играју на разним местима, тако да се на *вилино коло* може наићи на раскршћу, ливади, у шуми, крај извора, на потоку, а врло често и под крушком и јабуком. Ту где су виле играле трава је угажена у правилном кругу. Човек који их лично види како играју, бива уведан да са њима игра у круг целу ноћ. То ретко ко преживи без последица — да не полуди или се не разболи, да не падне у кревет и умре. По казивању — „једно јутро устанемо ми деца и спазимо велики круг савеле траве у дворишту; родитељи су нам бранили да улазимо у њега, говорили су нам да је то вилино коло“ (Живорад Петковић, 1924, Руклада). За онога кога вила устрели, каже се да му нема спаса. Верује се да виле коло могу играти и око бунара, и да је због тога опасно за људе, а поготову за труднице, да ноћу одлазе на таква места. Честе су и приче о томе како су виле ноћу из штале одводиле коње, који су се сутрадан враћали уморни, са уплетеним гривама.

Сматра се да се виле најчешће појављују на раскршћима и код воденица (Роса Радојчић, дев. Аћимовић, 1923, Докмир). Испод једне крушке у Чучугама стално је утабано, као коло кад игра, а народ верује да су то виле играле (Десанка Новаковић, дев. Васиљевић, 1929, Чучуге). Верује се да су постојале *виловите* жене, које су могле да лете и да се претворе у разне облике (Десанка Новаковић). Причало се да виле иду и по њивама и по водама — где се умивају. Када играју, виле направе круг и треба добро пазити да се не нагази тај круг од изгореле траве (Милан Милошевић, 1931, Чучуге). Када би воденичарски камен стао, да не може да се окреће, говорило се да су га зауставиле виле (Десанка Павловић, 1931, Памбуковица, у. Чучуге, дев. Ђорђевић). По једном казивању, виле су бестелесне, у виду анђела, само што оне „не праве ником добро“ (Озрен Томић, 1927, Докмир). Нека жена је била здрава све док је на раскршћу код места „Риваче“ није запахнуо неки ветар, а то су биле виле (!), и ова жена је након тога постала болесна (Озрен Томић).

У дворишту неке куће једно јутро је трава била сагорела у облику круга, а у центру се такође налазила сагорела трава у облику два стопала. Стари су рекли да је то вилино коло и да преко њега не треба прећи, јер може да се деси нешто лоше оном ко то уради. Појава вилинског кола предсказује неку несрећу (у овом случају гашење огњишта) (Видосава Ђорђевић, 1927, Шарбане).

По једној причи, у глуво доба ноћи неког човека су пресреле виле и повеле га ка Кривошића реци. Ујутру се пробудио на гробљу и ничега се није сећао, сем да су ту биле младе девојке обучене у беле хаљине, са дугом плавом косом (а ноге им није видео). Након тог догађаја био је јако болестан, јер је — како су му стари рекли — „узнемирио виле“ (Никола Глишић, 1908, Докмир).

Постоји обичај да се (најчешће ноћу и у сумрак) узме влакно од куделе и да се од њега направи круг који се запали. Веровало се да су од тога бежале виле (Радмила Михаиловић, 1927).

Сматра се да ће падати киша када се виле купају у води (Десанка Павловић). Била је нека баба Миљана, која је разгонила град и за коју се веровало да су је „но-силе виле“. „час је овде, час је у Ковачевићима, час је у Тадићима“ (Петрија Васиљевић, дев. Ковачевић, Чучуге, 1930). Ако нагазиш на виловско коло, оне те однесу, „ко зна где те спусте“. Извесни Ранко је нагазио на њихово коло и ишао је по целом Докмиру док се није зауставио: „занело га нешто и иде, нико не зна куда иде, био је сав поцепан“ (Петрија Васиљевић и Десанка Павловић).

*Вампири и приказана.* Веровања у вампире такође су веома распрострањена у Тамнави. По казивању — „сада вампира нема зато што се примају инјекције и што је тело избушено; вампир може да постане само онај коме тело није сечено нигде“ (Вукосава Видић, 1915, Врело). Глогов трн се стављао на прозор зато што се веровало да је вампир *надуван* и да ће се *издувати* када се набоду на трн (Милан Милошевић).

Речју *вампир* у казивањима се могу означавати и разна неодређена демонска бића, па чак и дете. Тако, по једном казивању: „Мој отац је отишао са комшијама. Моја мајка чује да дете плаче. Двапут је излазила да види шта је то, а када је трећи пут изашла — одузео јој се говор. Исто тако, неки ловац је имао неког кера; ишао у лов и чуо да дете плаче. Када је дошао кући, опет чује да дете плаче, на другој страни. Тај ловац се касније разболи и умре, а то дете је као неки вампир“ (Десанка Новаковић). Ако ноћу угледа некога за кога помисли да је вампир, човек треба да се три пута прекрсти (Зорка Васиљевић, 1930, Стубленица). У области Тамнаве се може чути заиста велики број демонолошких предања, која се базирају на веровањима о

сусретима са разним привиђењима, тј. са *приказањима*.<sup>3</sup> Ова привиђења се често, од случаја до случаја, термилошки идентификују са вилама или са вампирима.

По једном казивању — неки човек је током зиме, пошто се тада рано смркава, око пола четири кренуо из центра Врела кући. Снег је доста падао, достигавши висину око пола метра, док је видљивост била изузетно слаба. Када је дошао близу раскрснице која је водила његовој кући, видео је како у снегу поред пута непомично стоји човек са дугом белом брадом и косом. Застао је и позвао тог човека да се одазове, али се овај није ни јављао ни померао. А када је пришао још ближе раскрсници, видео је да, у ствари, тај човек као да нема ноге него лебди над снегом. Уплашен, пошао је брже путем ка кући, али је то биће лебдело за њим увек на истом растојању. Човек се онда још више уплашио и почео да трчи „колико су га ноге носиле“, а када је дошао до капије од дворишта, то биће је стало испред капије и није хтело да се помери. Он је затим отрчао до друге капије која се налазила иза куће и позвао жену да изађе, али нико није излазио. Дошавши испред кућних врата, пао је и није могао да се помери. Тек тада су укућани изашли из куће и питали га шта му је, али он није могао да говори. Седам дана није могао да говори, јер је занемео од страха, а десет година није испричао шта му се десило (Доње Врело, МИЧ).

*Ноћнице*. Веровало се да *ноћнице* или *вештице* долазе ноћу и сисају деци брадавице. Ноћнице се обично „побљују по неким старим пањевима — и то је нека жућкаста смеша“. Та материја се узимала, па се мазала по детињим грудима да ноћнице од тога беже (Озрен Томић). Исто тако, ако дете сиса ноћница — стављала се запета пушка преко колевке, као и раширене маказе (Јелисавета Томић, 1932, Памбуковица, у. Докмир, дев. Ђорђевић). По казивању — мало дете коме отекну брадавице, њега ноћу сисају ноћнице, тј. вештице. Стога, када би виделе неку велику лептирицу у соби, жене би је јуриле и убијале, јер су веровале да је то, у ствари, ноћница (Станица Ђурђевић, дев. Милошевић, 1931, Чучуге). Нека жена из села Чучуге, за коју се док је била жива веровало да је вештица, показала се након смрти једном човеку док је крчио гробље. Када је дошао до њеног споменика, „она је излетела испод споменика из траве, а очи је имала као крушке“. Унука ове жене је једном приликом нестала, након што јој је баба рекла: „Ђаволи те однели“. Родитељи и комшије су је након тога тражили, али нису могли да је нађу. Након неколико сати девојчица се изненада појавила, сва изгребана, и испричала како је „неки човек носио до чучушке продавнице“ и да ју је „пустио када је куче залајало“ (Петрија Васиљевић). Вештица се познаје по томе што се „не стамњава нигде у кући“, већ иде од куће (Петрија Васиљевић). Вештице се устремљују на децу. Када мала деца не могу да спавају, под јастук се стави бели лук или гранчица глога у прозор; то је заштита за децу „слатке крви“, јер „све трчи на њих“ (Петрија Васиљевић).

*Вейрењаци и сродна веровања*. У Тамнави је такође распрострањено и веровање у људе са специфичним својствима и моћима, односно — у људе који су имали особине натприродних бића. Наиме, веровало се да има људи који штите „свој“ простор (односно простор свог села) од града и олује борећи се са непријатељским бићима сличних својстава, која су — насупротив њима — доносила невреме. Ови људи би једноставно нестали кад загрми, а враћали су се тек након што прође олуја — потпуно исцепани. По казивању, један је такав *вейрењак* (или *виловий човек*, а не-

<sup>3</sup> На српском етничком простору је општераспрострањено веровање „да се разни демони привиђају или се 'јављају' појединцима, најчешће ноћу и у болесном стању“ (П. Ж. П. и Н. П., *Привиђење*, у: Ш. Кулишић, П. Ж. Петровић, Н. Пантелић, *Српски митолошки речник*, Етнографски институт САНУ, Интерпринт, Београд 1998, 369).

ки кажу и *видовић*), након што се вратио сав исцепан и угруван, испричао како се борио са „виловитим биком“ (Верољуб Драгићевић, 1937, Радуша). За неког Јеротију из Дружетића се причало да је ветрењак. Кад почне невреме, а он се негде изгуби, говорило се: „Оде Јеротија да нас не бије град“ (Драгољуб Драгићевић, 1925, Радуша). Када почне да се спрема олуја и гомилају се облаци, људи су дозивали обешењаке и утопљенике: „Еј, ти (онда би изговарали име), не дај твојим говедима у нашу летину“ (Верка Драгићевић, дев. Урошевић, 1934, Радуша), или су им поручивали: „Терај твоја говеда из моје летине“ (Озрен Томић). Осим тога, постојало је и веровање да не ваља остављати дрљачу у пољу док траје олуја, јер се сматрало да ђаволи (који доносе градоносне облаци) „натуре“ дрљачу на главу онемо ко брани село, тј. ветрењаку (Драгољуб Драгићевић). Када се спрема невреме, људи су излазили са косама и почињали да машу како би отерали град (Маринко Илић). Кад надођу облаци, махало се по три пута секиром или косом на облак (Десанка Павловић). Узимала се и венчаница, па се њоме махало по три пута према облаку (Десанка Новаковић). Када се спрема киша, изнесе се трпеза, сланик и коса, као и секира, која се окретала према облацима (Озрен Томић). Прва *градљика* се гутала или се стављала у недра како би град престао (Озрен Томић). Жене би довикивале једна другој: „О, у који је дан Ђурђевдан?“, а друга треба да одговори „у петак“, након чега два пута додаје „петак граду!“ — да би град стао, јер је „петак-завршетак“, тј. „последњи дан у недељи“ (Маринко Илић). Један човек, за кога се веровало да је ветрењак, нестао би чим ветрић почне мало да дува, а кад би се вратио, говорио је да се тукао са воловима и овновима које су предводили ђаволи да би изручили град на њихово село (Маринко Илић). Где год би се *ветрењак* појавио, старији људи би га нудили и чашћавали, али су деци бранили да се друже и са стају с њим говорећи им: „Пусти га, он је ветрењак, море, вилењак...“, тј. — „чим он има посла с ђаволима, крсти се ти њега“ (Маринко Илић). Када ветрењак буде у некој кући и изађе, жена из те куће би извадила жишку из шпорета и бацила је на поље, за њим, након чега би узела кадионицу и окадила кућу (Маринко Илић).

По једном казивању, била је нека *виловића* баба Миљана, која је разгонила град. Имала је две кецеље и њима је терала град. Касније, када је ова жена умрла, нека њена рођака је узимала Миљанину кецељу и покушавала да и она разгони град (Десанка Новаковић, 1929, Чучуге). Исто тако — у циљу заустављања града и невремена — некад су се жене скидале и тако голе ишле око куће (Десанка Новаковић). Неке жене би подизале сукњу, стављале *градљик* у крило и трчале око куће (Десанка Новаковић). У селу Чучуге се гатало и тако што се говорило: „Иде облак на Совљак“ (друго село), како би облак заобишао атар Чучуга (Десанка Новаковић). Због града су се, иначе, највише празновали св. Илија и Трсковита среда (Десанка Новаковић). Верује се да нипошто „не треба мрсити петке пред Илијиндан“. Један човек је тако мрсио, а када је дошао кући — гром га је погодио у његовом воћу. Гром је погодио једног човека на Крстини, а „и он је случајно нешто погрешно чим га је гром погодио“ (Десанка Павловић). Да би се село заштитило од града, уочи Ђурђевдана је ношена устава од воденице (Озрен Томић и Живота Јеротић, 1939, Докмир). Исто тако, када дођу облаци, изношене су божићне свеће и *закршћавао* се облак (Озрен Томић). Када буде пред невреме и жене се скину голе и трче око куће, веровало се да ће „ђаволи побећи од њихових јада“ (Озрен Томић).

*Оишћи осврћ* (након изношења грађе). Предочени подаци су израз теренских истраживања спроведених у више наврата током последњих година, те представљају реалну слику савременог стања у области Тамнаве — када је реч о митским бићима.



Након дотичне презентације етнографске грађе потребно је: 1) анализирати специфичне елементе у дијахронијском и просторном контексту, 2) представити основне карактеристике примарних митских бића Тамнаве у општем контексту српске народне религије, 3) установити базични митски код [на којем се заснивају идејни комплекси митских бића Тамнаве (ужи, илустративни контекст) и српске народне религије (шири контекст)]. У складу са основном усмереношћу овог рада, анализа ће бити представљена сажето, без инсистирања на изношењу свих детаља везаних за динамику истраживања и доношења одговарајућих закључака.

Треба нагласити да непосредна етнографска грађа из Тамнаве у овом раду, пре свега, представља илустративни узорак који предочава базичну структуру традиционалне српске народне митологије. Наиме, овде је — на карактеристичном примеру — предочена *нејасредна ситуација* на коју се наилази када се „оде у једну типичну српску област и разговара са казивачима“, односно — када се спроведе одговарајуће истраживање о митским бићима. Слика коју на тај начин добијамо представља сажети израз редукционистичких процеса, карактеристичних за савремену српску народну религију, представљајући репрезентативни и упућујући општи пресек.

*Континуираност митолошких представа о древном (риболиком) божанству (у вези са водом). Митолошке паралеле.* Митолошке представе о вилама, ветрењацима, змији чуваркући, вампирима и вештицама су општепознате широм српског етничког простора, али — и поред тога — локалне варијанте које су забележене у Тамнави предочавају низ мање познатих појединости. С друге стране, митске представе о соглаву — какве су забележене у Тамнави — веома су специфичне и могу имати велики значај за даља истраживања српске народне митологије, преваходно у контексту реконструкције слојевитог митолошког комплекса у вези са змајем, као базичног митолошког комплекса српске народне религије.<sup>4</sup> На овом месту се свесно и намерно (с обзиром на то да се трага за прастарим и прототипским митолошким обрасцима) наводе оне аналогije које су временски или просторно у приличној мери удаљене и које су до сада врло мало (или нимало) предочаване у научној литератури.

Утисак је да опис соглава-водењака одговара древним представама о риболиким божанствима — какве се могу срести већ у Лепенском Виру.<sup>5</sup> Наиме, соглав је риболико биће (има пераја и станује у води), а — у целини гледано — његов изглед подсећа на митолошке представе Лепенског Вира: „има велика уста“, „има очи на врх главе“, „округла глава без рамена“ итд. Од посебног значаја је чињеница да је антропоморфна представа (човека) у раскорачном стојећем ставу — у тлоцрту светилишта Лепенског Вира — приказана такође без руку.<sup>6</sup> Ово подсећа и на познати иницијацијски мотив одсецања руку неофиту, који се често среће у бајкама.<sup>7</sup> Занимљиво је и да се риболико божанство Дагон — општепознато широм Блиског истока

<sup>4</sup> Видети поглавље VII у: И. Тодоровић, *Значење и структура литијског ойхода*.

<sup>5</sup> „Најстарија фигурална скулптура, она из Светилишта испод стене, у насељу Лепенски Вир 16, вероватно представља прворођеног (кат. 1). То биће које се рађа из великог каменог облутка само је налик човеку; оно је, као и бића приказана на ранијим скулптурама (кат. 2), хибридан спој рибе и човека. Да ли су тако замишљани преци, демони дубоких вирова или добри водени духови? С обзиром на то да је велика река главна тема традиционалног ликовног израза, чини се највероватнијим да ове скулптуре представљају прва жива бића рођена из воде, прародитеље људи, а, можда, и свега постојећег“ (Д. Срејовић, Љ. Бабовић, *Уметност Лепенског Вира*, Југославија, Народни музеј, Београд 1983, 59).

<sup>6</sup> Видети схему основе станишта Лепенског Вира (цртеж 19) у: *исто*, 45.

<sup>7</sup> Видети у: Vladimir Prop, *Historijski korijeni bajke*, Svjetlost, Sarajevo 1990, 144–145.

још у прадавно време, а документовано и у вези са Србима и Подунављем<sup>8</sup> — такође описује као биће „без руку“! Наиме, Библија саопштава како „Филистеји узеше ковчег Божји, и однесоше из Евен-Езера у Азот./И узевши Филистеји ковчег Божји унесоше га у дом Дагонов, и намјестише га до Дагона./А сјутрадан кад усташе Азоњани рано, а то Дагон лежаоше ничице на земљи пред ковчегом Господњим, а глава Дагону и обје руке одсјечене бијаху на прагу; само труп од Дагона бјеше остао (И. Т.: упоредити са поменутом антропоморфном представом која обухвата прагове и огњиште светишта). За то свештеници Дагонови и који год улазе у храм Дагонов не стају на праг Дагонов у Азоту до данас“.<sup>9</sup> Уосталом, Р. Новаковић је већ уочио сличности између библијског описа Дагона и риболиких божанстава Лепенског Вира.<sup>10</sup> Такође је наглашено и да се за појаву соглава-водењака везује „прави потоп“. Интересантно је да је мотив потопу у североисточној Србији везан за Дагудина (Дагодина), чије име показује сличност са речју *Дагон*. Рецимо, по једном предању из области Кучајне — „Сребрни цар, видећи се у невољи, позове околне реке Млаву, Пек и Мораву, све омање потоке да га избаве од ових напасти (И. Т.: тј. од похлепних људи). Ниједна му вода не дође у помоћ осим речица Дагудин (...). Дагудин брзо пројури кроз земљу и дође му у помоћ: сва окна залије и окнаре све подави; потом изађе на поље и све окнарске куће потоци и однесе“, а „Дагудин и данас чува Сребрног цара“.<sup>11</sup> Исто тако, по предању из Звижда — у вези са скривеним благом — Дагудин-вода се непосредно изједначава са Нојевим потопом!<sup>12</sup>

*Водени господар (сјасишћелъ — родоначелник из воде) у ошшћем коніѣкстѣу — дигресиѣни освѣтѣи.* На овом месту је неопходно направити и једну врсту дигресије у односу на основни ток излагања. Пре свега, надовезујући се на претходно изнесене чињенице, треба навести податак да се опис божанстава Дагона (уп. са Дагон) — риболиких Номоа који су везани за воду — у многим елементима подудара са описом соглава, риболиких божанстава Лепенског Вира, као и српског змаја!<sup>13</sup> Исто тако,

<sup>8</sup> У Карловачком родослову (из XVI века) дословно стоји: „И сва србска идола служаше Дагону, от суду Дагони и Даки именујут се; от Сера же Србље“, на шта су већ скретали пажњу многи аутори (видети у: Реља Новаковић, *Још о јореклу Срба — и сва Србска идола служаше Дагону*, Мирослав, Београд 1992, 11). Р. Новаковић такође примећује: „Као што видимо летописац име Дагон спомиње двапут, једном кад каже да је 'сва Србска' служила идола Дагону, а други пут кад за мучење Јермила и Стратоника каже да су мучени 'в Дагони близ Истра' или по Пејатовићевом родослову 'при реце Истресе в Белграде'. Овде, дакле, имамо податак да се једна област на Дунаву или близу Дунава звала Дагонија, што нам потврђује да се та 'сва србска земља' могла налазити и на Дунаву, што је могло бити са обе стране реке. На то нас макар и донекле упућује и белешка Пајсијевог родослова у којем стоји да је Ликиније 'царствовао' северним и западним странама 'јеже Србин јест'“ (Р. Новаковић, *Карпатски и ликијски Срби*, Мирослав, Београд 1997, 24–25).

<sup>9</sup> Прва књига Самуилова, глава 5, стихови 1–5, у: *Светло писмо Старијога и Новог заветја*, Британско и инострано библијско друштво, Београд 1989, 227; видети и у: Р. Новаковић, *Још о јореклу Срба*, 120–122.

<sup>10</sup> „Будући истраживачима мора бити важан и привлачан и податак о одсеченим рукама Дагоновим и глави одвојеној од трупа, нарочито ако покушавамо да облике каменних глава са упадљивим изгледом рибе главе у Лепенском Виру доведемо у везу са прастарим идолом Дагоном“ (Р. Новаковић, *Још о јореклу Срба*, 121–122).

<sup>11</sup> Драган Јацановић, *Сребрни цар у светлу етнолошких и археолошких истраживања*, Етно-културолошки зборник VI, Сврљиг 2000, 136. и 137.

<sup>12</sup> Никола Павковић, *Три етнолошке минијатуре*, Етно-културолошки зборник I, Сврљиг 1995, 60–61.

<sup>13</sup> О необичним веровањима Дагона видети у: Robert Templ, *Tajna zvijezde Sirius*, Stvarnost, Zagreb 1978. Такође видети и: Kovač, Senka, *Maska kao znak*, Filozofski fakultet, Beograd 1996, 58–59. Дело Р. Темпла „Тажна звијезде Сиријус“ представља изузетно слободно тумачење догонске традиције и њихових астрономских знања (и услед тога су одређени аспекти ове књиге апсолутно неупотребљиви у на-

треба приметити и да је заветни ковчег — који се везује за Дагоново светилиште — у многим елементима синониман управо Нојевом ковчегу; а, као што је познато, Ноје је библијски родоначелник човечанства након потопа, који је такође склопио „завет“ са Богом и од њега добио правила о изградњи ковчега.<sup>14</sup> Међутим, најинтересантније је да имена Ноје и Мојсије упућују на воду, односно означавају родоначелнике народа који су „изашли из воде“ и који су, у том смислу, синонимни одговарајућим рибликим божанствима — културним херојима — као што су Оанес, Номо, Дагон итд.<sup>15</sup>

Номов ковчег-брод неодољиво подсећа на Нојев ковчег-брод, а његов (њи-хов) комплетан изглед (као и одговарајући митски мотиви) га смешта у контекст рибликих божанстава — Дагона, Оанеса (Ен-Ки) итд.<sup>16</sup> У старомесопотамијској религији је Наму (уп. са Номо), чије се име пише пиктограмом који означава искомско море — прамајка богова, тј. „мајка која роди Небо и Земљу“.<sup>17</sup> Тема искомске воде, „замишљене истовремено и као космички и као божански тоталитет, прилично је честа у древним космогонијама“, а и у случају Наму „водена маса је поистовећена с првобитном Мајком, која је партеногенезом родила први пар“.<sup>18</sup> По М. Елијадеу — „изгледа да већина митова о потопу на неки начин суделује у космичком ритму: 'стари свет', који је настањивало грешно човечанство, потапа Вода, а мало времена потом, из воденог 'хаоса' помаља се 'нови свет'“.<sup>19</sup> Уосталом, „међу најстарије теме спада помаљање неког брежуљка, лотоса или јајета изнад

учне сврхе), али нам, с друге стране, овај рад такође непосредно предочава мноштво необичних веровања Догона (уз одговарајуће могуће митске паралеле са древним народима Месопотамије и северне Африке) — поготову када је реч о представама рибликих Номоа, као митских бића од кључног значаја у религијском систему овог афричког народа (чији преци су, по свему судећи, некада боравили знатно северније). Тако, уз правилан приступ и одговарајућа разграничења утемељених тврдњи и превише слободних претпоставки, ово дело може бити упућујуће и корисно у смислу отварања нових могућности сагледавања разматране проблематике. За овај рад је од посебног значаја да се Номои на догонским цртежима представљају као риблика бића (видети у: R. Templ, n. d., 204 и 206), а Номов долазак се — у догонским предањима — назива „рибли дан“ (*исџо*, 30). Номо је „дјелитељ кише и опћенито господар воде“ (208) — слично као, рецимо, српски змај. Уосталом, формалне сличности између ова два митска ентитета су непосредно видљиве и без посебне анализе, о чему сведочи и чланак свестраног журналисте Раше Попова. Уопште узев, ово је проблематика која у изузетним размерама распирује машту, у вези с чим је — са феноменолошког становишта — илустративно навести како Р. Попов констатије да су наши змајеви, исто као и Номои, чудновати водоземци (Раша Попов, *Умни водоземци из свемира*, у: Арка 55, 2. 3. 1990, 19), тј. змај из појединих српских прича је „по свему чудновати водоземац сличан догонским дошљацима са планете По“ (*исџо*, 19).

<sup>14</sup> Видети: Прва књига Мојсијева, глава 6, стихови 13–15 у: *Светио писмо Сџарога и Новог завети*, 5.

<sup>15</sup> „А кад га не може више крити, узе ковчежић од сите, и обли га смолом и паклином, и метну дијете у њ, и однесе га у трску крај ријеке“ (Друга књига Мојсијева, глава 2, стих 3, у: исто, 45); „А кћи фараонова дође да се купа у ријеци, и дјевојке њезине ходаху крај ријеке; и она угледа ковчежић у трсици, и посла дворкињу своју те га извади“ (глава 2, стих 5, у: исто, 45); „А кад дијете одрасте, одведе га ка кћери Фараоновој, а она га посини; и надјде му име Мојсије говорећи: јер га из воде извадох“ (глава 2, стих 11, у: исто, 45–46).

<sup>16</sup> Видети догонску представу Номовог брода у: R. Templ, n. d., 208. Номова арка је, истовремено, „симболично и ускрело Номово 'око'“ (*исџо*, 208). Осам прадедовских Номоа — у вези са почетним паром Номоа (видети у: *исџо*, 43) — подсећају на библијске родоначелнике послепопотног човечанства [Ноје са његова три сина (4 мушкарца) и њиховим женама (4 жене) — укупно осморо родоначелника]. Треба навести и веровање да ће — по догонским предањима — „Номо с језера“, који је жртвован ради чишћења и преуређења свемира, у будућности сићи са својом арком (бродом), заједно са прецима људи, након чега ће попримити свој првобитни облик, владати водама и родити много потомака (*исџо*, 201).

<sup>17</sup> Мирча Елијаде, *Историја веровања и религијских идеја I*, Просвета, Београд 1991, 54.

<sup>18</sup> *Исџо*, 54.

<sup>19</sup> *Исџо*, 58.

Првобитне воде“.<sup>20</sup> И Египћани су „замишљали да је свемир у почетку био испуњен првобитним океаном званим Нун“.<sup>21</sup> У Египту је Нун или Ну (уп. са Ноа = Ноје) — „био каос или праисконско водено пространство у коме је био сав свијет“,<sup>22</sup> а исто тако се „вјеровало да ће воде Нуна које окружују земљу што на њима плута једнога дана поново обавити свијет“<sup>23</sup> — што се непосредно може повезати са ближњим идејама о Ноју и потоњу.

*Иницијацијски митиви и риба (као водено биће).* Име соглав је, по свему судећи, изведено од речи *исоглав*, али је то једина сличност са познатим митолошким представама о *исоглавима*,<sup>24</sup> за разлику од његовог другог имена — *водењак*, које означава митско биће везано за воду и чији описи имају знатнијих додирних тачака са представама о соглаву-водењаку из Тамнаве.<sup>25</sup> Одлике соглава нам дозвољавају и поређења са многим другим рибликим божанствима и одговарајућим митским контекстима на широком простору, што ће знатно детаљније бити разматрано у посебном раду, посвећеном искључиво овој проблематици, или у контексту опширније студије о сродним митским бићима.

Што се тиче рибе, која је у непосредној вези са наведеним митолошким представама, реконструкција одговарајућих прастарих митско-обредних сценарија базирала би се на архетипским одредницама (манифестованим у многим митовима широм света) иницијацијског карактера: риба је у многим митовима примордијално биће које гута неопфита и усмрћује га да би га касније (као што је то случај у идеалтипском облику митско-бајковног сижеа, у аналитичкој интерпретацији В. Пропа) „испљунула“ — у облику духовно, физички и социјално зрелог човека, који је у њеној унутрашњости спознао суштинска знања, како у вези са законитостима космичког поретка тако и у вези са животом у заједници.<sup>26</sup> Тиме га, дакле, риба (са особинама змаја) иницира и поново рађа.<sup>27</sup> Уосталом, познат је и мотив кума-рибе у српским народним бајкама, а кум је у српској традицији управо онај који спроводи иницијацију (крштава и венчава). У бајци „Кум-риба“ су манифестно назначени архетипски митски мотиви, карактеристични за иницијацију, а такође је јасно назначена чињеница да је душа змајевитог човека (*вједогоње*) рибликог изгледа, што на још једном плану потенцира повезаност владара атмосферских по-

<sup>20</sup> *Истио*, 78.

<sup>21</sup> Veronica Ions, *Egipatska mitologija*, Otokar Keršovani, Opatija, Ljubljana 1985, 21.

<sup>22</sup> *Истио*, 34.

<sup>23</sup> *Истио*, 34.

<sup>24</sup> У неким српским областима се веровало „да постоје хтонични демони који имају тело човека, а главу пса, само са гвозденим зубима. Имају једно око на врх чела, ноге као у коња. Замишљало се да *исоглави*, као и други демони, живе у пећинама, односно у некој мрачној земљи у којој има много драгог камења, али 'гђе дан не свиће и сунце не свијетли'“ (Н. П., *Исоглав*, у: *Српски митолошки речник*, 374). Ово их у потпуности разликује од тамнавског соглава. Видети и: Љубинко Раденковић, *Айила исоглавац*, Расковник 95–98, Београд 1999.

<sup>25</sup> Видети о водењаку у: Слободан Зечевић, *Митска бића српских предања*, Вук Караџић, Етнографски музеј, Београд 1981, 22–30.

<sup>26</sup> Видети поглавље „Змај-гутац“ у: V. Prop, *n. d.*, 342–369, а посебно поглавље „Борба с рибом као први ступањ борбе са змајем“ (356–366) у оквиру тог поглавља.

<sup>27</sup> О иницијацији, у предоченом контексту, видети у истом Проповом делу. Он закључује како већ „летимичан ретроспективан поглед на размотрене изворе показује да многи од бајковних мотива потјечу од различитих социјалних института“ и да „међу њима посебно мјесто заузима обред иницијације“ (*истио*, 553).

јава — змаја и рибе, односно рибљу природу змаја.<sup>28</sup> Наравно, у читав овај семантички контекст одлично се уклапа и соглав-водењак.

*Закључни осврт о митолошком континуитету.* И веровање забележено у Тамнави — како свака кућа има онолико змија чуваркућа колико је људи у дому — у потпуности се подудара са чињеницом да је у Лепенском Виру у светилиштима број троугаоних симбола био у вези са бројем предака сахрањених у кући — светилишту.<sup>29</sup> Исти је случај и са веровањем да змија чуваркућа борави под прагом, а још у Л. Виру је прочеље светилишта, тј. улазни део, било маркирано као зона од посебног значаја и сакралности.<sup>30</sup>

Уопште узев, велики број митско-ритуалних мотива, забележених у српској народној религији, има корене већ у прадавној прошлости. У том смислу можемо говорити и о извесној врсти континуитета, па и о континуитету базичне митолошке структуре, која се на овим просторима одржала све до данас.<sup>31</sup> У сваком случају, током вишевековног трајања прастарих митско-ритуалних образаца сигурно је долазило до преклапања и мешања различитих културних утицаја. Сходно томе (можемо констатовати — у облику сажетог и прелиминарног закључка, иницираног многобројним истраживањима), базични митолошки систем српске народне религије, који је заснован на обрасцима архетипског карактера, у себе је примео мноштво семантема, односно — и синонимних и различитих митских мотива разнородног порекла, преосмишљавајући их у духу сопствених структурно-семантичких основа које су општег карактера и — као такве — саставни део (и логични, тј. архетипски производ) структуре људског ума.

*Основне карактеристике главних митских бића.* У српској народној митологији запажамо неколико основних значењских комплекса (у вези са митским

<sup>28</sup> Вук Стефановић Караџић, *Српске народне приповијешке и загонетке*, 217; И. Тодоровић, *Значење и структура литијског оихода*, 344–345.

<sup>29</sup> Ово би се посредно могло довести у везу и са српским обичајем, у неким крајевима, да се редовно сече онолико бадњака колико је мушких чланова у кући (видети: Ш. К., *Бадњак*, у: *Српски митолошки речник*, 20). Симболична веза са светом мртвих се у Лепенском Виру остваривала „преко 'троуглова' који се распоређују уз огњишне конструкције“ (Драгослав Срејовић, *Лепенски Вир — нова праисторијска култура у Подунављу*, Српска књижевна задруга, Београд 1969, 140). Наведени троуглови „постају обавезни елемент унутрашње архитектуре тек у време кад се покојници сахрањују испод подова кућа или у оквирима светилишта. С друге стране, док се током фаза I и II број 'троуглова' у светилиштима знатно увећава, покојници се само изузетно преносе у насеље. Стога се чини да је сваки 'троугао' замена за један гроб и да се везује за једног претка, односно да означава преминулог члана породице. У грађевини бр. 40 то је очигледно: испод пода, у зачељу, сахрањен је један покојник, а крај западног угла огњишне конструкције уграђен је један 'троугао'“ (*исто*, 140). Симболичним представљањем покојника путем троуглова „обезбеђује се свим покојницима стално место у кругу породице“ (*исто*, 140–141). Такође, „облик којим се означава присуство покојника у кући није случајно одабран“, јер „троугао је само схематизована представа куће, а у овом случају може се схватити и као пројекција изгледа боравишта мртвих јер исту форму имају не само укопи за грађевине Лепенског Вира I већ и гроб откривен у нивоу станишта Прото-Лепенског Вира“ (*исто*, 141).

<sup>30</sup> У прочељу светилишта, тј. у зони прагова, такође су пронађене скулптуре (Д. Срејовић, Љ. Бабовић, н. д., 106) — и то оне од највећег значаја и највеће изражајности: „Прародитеља“, „Данубиус“ и „Праотац“. Наиме, „*Прак* конкретизује како разграничење између 'споља' и 'изнутра', тако и могућност прелаза из једне зоне у другу (из профаног у свето, на пример)“, а „идеју опасног преласка сугеришу нарочито слике *мостја* и *шесних враћа*, и стога њима обилују погребне свечаности и иницијатички обреди у митологијама“ (М. Елијаде, *Свето и профано*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци, Нови Сад 2003, 191–192).

<sup>31</sup> Видети: И. Тодоровић, *Риба у обичајима и веровањима славјанских племена источне Србије*; И. Тодоровић, *Значење и структура литијског оихода*, поглавље VII. 3.

бићима) које ћемо покушати да предочимо у најкраћим цртама, превасходно у вези са просторним контекстом.

*Асијектни семантичког комплекса везаног за митског заштитника заједнице.* Треба истаћи чињеницу да је једна од најопштијих подела простора у културама многих народа, која се може уочити анализом њихових обреда и обичаја, исказана „кроз разликовање 'омереженог' или свог, од 'неомереженог' или туђег простора“, а „ова подела се може још изразити и као супротност 'питомог', 'социјалног', према 'дивљем', односно 'освојеног', 'организованог', према 'неосвојеном' и 'хаотичном' простору“.<sup>32</sup> Наведена подела „произилази из човекове потребе да дефинише простор обитавања и сигурне оријентације, односно простор под контролом богова заштитника“, иза кога је „свет дивљине, неизвесности, који се схвата и као предворје хтонског света“, где „нису само звери опасност за њега, већ и разна демонска бића“.<sup>33</sup> У складу с тим, и сви основни митски ентитети (српске народне митологије) могу се посматрати у вези са предоченим просторним релацијама.

Другим речима, од суштинског значаја за феномен митског мишљења је сакрализација и семантичко одређење простора, превасходно на бази разликовања свог и туђег простора, куће и сеоског атара, села и шуме (дивљине) и слично. За простор куће задужен је кућни покровитељ, који се замишља и у људском (славски светац) и у животињском облику (змија чуваркућа или змај који, по веровањима, такође често борави у зони огњишта). С друге стране, његов пандан (тј. хипостаза) је задужен за простор сеоског атара и чување његових граница: то је змај (односно ветрењак, здухаћ и слично) који се бори са непријатељским змајевима. Сретен Петровић на низу примера доказује како се карактеристике змаја, митолошки гледано, подударају „са атрибутима врховног српског божанства“.<sup>34</sup> У српском митолошком контексту и одговарајућем песништву — змај „добива форму високо моралног и национално самосвесног бића“.<sup>35</sup> Контакт српских жена са змајем доводио је до рађања змајевитих јунака<sup>36</sup> и сви најзначајнији јунаци српске епике могу се означити као змајевити, што се у неким песмама експлицитно и наглашава.<sup>37</sup> Од посебног значаја је чињеница да змај у Бугарској може попримити функције митског заштитника дома и њиве — *сѣйойана*.<sup>38</sup> Змај се манифестује и као владар воденог елемента и света мртвих, односно предака. Тако се, рецимо, у Бугарској верује да змај има приступ девојкама уколико се оне умивају водом која је за време олује остављена непокривена, а смрт девојке, као резултат одговарајуће љубави, сматра се свадбом са змајем.<sup>39</sup>

<sup>32</sup> Љ. Раденковић, *Симболика света у народној магији Јужних Словена*, Посебна издања Балканолошког института САНУ, књига 67, Ниш 1996, 47.

<sup>33</sup> *Исто*, 47.

<sup>34</sup> Сретен Петровић, *Систем српске митологије*, Српска митологија, књ. I, Просвета, Ниш 2000, 354.

<sup>35</sup> *Исто*, 354.

<sup>36</sup> *Исто*, 353.

<sup>37</sup> Већ Веселин Чајкановић истиче: „Многи српски јунаци рођени су од змајева: 'Што год има Србина јунака, Свакога су одгајиле виле, Многа су змајеви родили', каже се у песми 'Миљош Обилић змајски син'“ а „у митском језику Турци су але, а Срби змајеви“, тј. „када се каже да се змај узима за венчаног кума (...), да се виле удају за змајеве (...), да се српски змајеви боре са турским око летине (...) — све то чисто је српска црта. Као вуци и виле, тако су и змајеви митски представници свог народа“ (Веселин Чајкановић, *Стара српска религија и митологија*, Група издавача, Београд 1994, 272).

<sup>38</sup> *Славянские древности II*, Международные отношения, Москва 1999, 331.

<sup>39</sup> *Исто*, 331.

За ово истраживање је веома важно нагласити како се у балканским народним традицијама, у виду змије — која је често основа за митолошки лик змаја, такође представљају поменути заштитници дома — *сѣоѣан* и *ѣаласон*.<sup>40</sup> Обично се сматра да је домаћа змија, као и источнословенски *домовој*, душа претка рода који је умро управо у тој кући.<sup>41</sup> И српске представе о змији-чуваркући се у потпуности уклапају у овај семантички контекст, који је непосредно повезан са представама о змају као заштитнику који води рачуна о свом роду, односно о сеоској заједници. У сваком случају, можемо претпоставити да митски ентитети који воде рачуна о дому и о ширем сеоском простору стоје у непосредној вези, вероватно представљајући два аспекта истог принципа, односно божанства.<sup>42</sup> На основу ранијих истраживања и доступних чињеница намеће нам се закључак да се током бадњеданско-божићних празника на митском плану у ствари одвија „размена“ кућних божанстава (заштитника), односно — да на тај дан домаћи заштитник бива подвргнут иницијацији од стране друге (другородне) групације (наиме, бадњак се често сече у туђем простору):<sup>43</sup> као „бадњак“ (који је до тада штитио одређени део сеоског атара) он одлази у неку кућу, у којој ће иницијација (чији је главни мотив умирање и поновно рађање) бити спроведена до краја; бадњак „умире“ у ватри огњишта, где се и иначе замишља боравак кућног заштитника (тј. митског претка) у лику змаја. Сутрадан, на сам Божић, иницирани, тј. поново рођени кућни заштитник, враћа се у облику положајника (односно божићног госта) у кућу.<sup>44</sup> На овом месту треба подвући и српско народно веровање да је змај јачи што је млађи (а змајевито новорођенче је најјаче),<sup>45</sup> што би се могло довести у везу и са соларном симболиком, односно са потенцирањем дана зимског сунцоврата као „најјачег“, тј. најзначајнијег дана у години.<sup>46</sup>

*Семантичка разграничења и преилюстрација главних митских ентитета.* За митско мишљење и одговарајући контекст је, дакле, од суштинског значаја поимање простора у вези са успостављањем релације „људски, уређени простор“ — „нелјудски, непознати простор“. У складу с тим верује се да изван „људског простора“ бораве „онострана“ бића, она која најчешће садрже и животињска обележја. Тако виле, које „бораве далеко од људи у планинама, води или облацима“, „уместо стопала имају копита или папке и имају непријатан задах“.<sup>47</sup> Међутим, оне умеју да буду праведне, да проричу судбину, а и добре су видарице. С друге стране, осветољубиве су и немилосрдне уколико их неко увреди, а могу да донесу и смрт. Спрам људи су, у принципу, амбивалентне — слично као и друга бића која бораве у „дивљем“ простору, рецимо водењаци. У неким областима постоји веро-

<sup>40</sup> *Истѣо*, 339.

<sup>41</sup> *Истѣо*, 339; видети и напомену 29 и упоредити са веровањем из Тамнаве о повезаности броја змија-чуваркућа са бројем чланова домаћинства, као и са одговарајућом чињеницом да је у Лепенском Виру број троуглова око огњишта одговарао броју предака сахрањених у кући.

<sup>42</sup> Видети у: И. Тодоровић, *Значење и сѣрукѣура лиѣиѣјског оѣхода*, поглавље VII. 3.

<sup>43</sup> Тако Сретен Петровић наводи податак „да је у Сврљигу одувек био важећи обичај да се бадњак сече у 'туђем' браништу“ (С. Петровић, *Митологија, магија и обичаји*, Просвета — Ниш, Народни универзитет — Сврљиг 1992, 208); видети у: И. Тодоровић, *Значење и сѣрукѣура лиѣиѣјског оѣхода*, 326–327.

<sup>44</sup> Видети у: И. Тодоровић, *Значење и сѣрукѣура лиѣиѣјског оѣхода*, 327.

<sup>45</sup> Н. П., *Змај*, у: *Српски митолошки речник*, 202.

<sup>46</sup> Видети у: И. Тодоровић, *Значење и сѣрукѣура лиѣиѣјског оѣхода*, 327.

<sup>47</sup> Ласта Ђановић, *Земља — веровања и рѣиѣуали*, Посебна издања Етнографског института САНУ, књига 39, Београд 1995, 75–76.

вање да је водењак постао од оживелог утопљеника,<sup>48</sup> односно од некадашњег члана заједнице, тј. претка, слично као што се верује да су виле девојке које су као младе умрле. У ствари, готово сва митска бића у народној религији Срба представљају некадашње чланове људске заједнице, који су након смрти стекли натприродне моћи, или садашње чланове заједнице, који још за живота поседују наднаравна својства (по свему судећи, мистично пројектована на њих од стране квалитативно сродних, оностраних ентитета). Рецимо, *мора* (која је синонимна са *ноћницом*) за живота поседује моћ, али се сматра да њена моћ „престаје њеном смрћу“.<sup>49</sup> Све ове чињенице непосредно упућују на идејни контекст који бисмо могли назвати *кулћом йредака*.<sup>50</sup>

За разлику од заштитнички настројених и амбивалентних митских бића, демонска бића — као што су вампири (заједно са демонским приказанима — *осењама*, *ушварама*...) и вештице (*море*, *ноћнице*) — наступају искључиво непријатељски, и у сусрету са њима се не може очекивати ништа позитивно. Тако „вештица највише напада људе, а особито младу и напредну децу и 'изеде' их“, и „то најчешће чини тако што некаквом 'чудотворном' шипком отвори груди и извади срце, које поједе док дете или одрастао човек спава“.<sup>51</sup> Они које је вештица напала, „умру одмах или живе неко време“.<sup>52</sup> Слично као што из змајевитог човека или ветрењака-здухаћа изађе дух који се бори са непријатељски настројеним „змајевима“ који доносе непогоде, верује се и да „из жене-вештице, док спава, излети 'дух'“ у облику животиње (лептир, црна птица, кокош, ћурка, кучка) и „лети ноћу куд год зажели“.<sup>53</sup> Такође, исто као и здухаћи-змајеви, и вештица се рађа у крвавој кошуљици — „али вештица постаје тек кад остари, а као млада је мора“.<sup>54</sup> Вештице на својим састанцима говоре о томе колико је која „мушких глава уморила“,<sup>55</sup> из чега се назире посебан антагонизам овог митског бића у односу на мушке чланове заједнице. Иако је место састанка вештица најчешће „врло удаљено од сталног места боравка нормалног овоземаљског живота“<sup>56</sup> (односно — у свом демонском облику се измештају из „питомог“ у „дивљег“ простор, из „куће“ у „шуму“), оне су ипак превасходно усмерене на уништавање својих сродника и најближих, тј. на деловање у зони куће и села.

Главна митска бића српске народне религије су вишеслојно повезана на различитим семантичким плановима. Као што су море-вештице на једном семантичком плану у вези са здухаћима-змајевима, тако су, с друге стране, и виле у непосредној вези са змајевима, што је најбоље изражено у стиховима народне песме: „Што год има Србина јунака / Свакога су одгајиле виле / Многа су змајеви родили“.<sup>57</sup> Забележено је и веровање да се из везе змаја и самовиле рађа змај,<sup>58</sup> а осим ових могао би се навести и низ других примера у којима се наглашава повезаност

<sup>48</sup> П. Ж. П., *Водени човек*, у: *Српски митолошки речник*, 107.

<sup>49</sup> Н. П., *Мора*, у: *Српски митолошки речник*, 311.

<sup>50</sup> О култу йредака код Срба видети, на пример, у: В. Чајкановић, *Сйара српска религија и митологија*, 123–132.

<sup>51</sup> Н. П., *Вештица*, у: *Српски митолошки речник*, 92.

<sup>52</sup> *Истио*, 92.

<sup>53</sup> *Истио*, 92.

<sup>54</sup> *Истио*, 92.

<sup>55</sup> *Истио*, 93.

<sup>56</sup> *Истио*, 93.

<sup>57</sup> Видети напомену 37.

<sup>58</sup> *Славянские древности II*, 330.



виле и змаја. Змај такође има одређених сличности и са представама о вампиру. Рецимо, веровање да само змај може да убије змаја, које је општераспрострањено,<sup>59</sup> кореспондентно је са веровањем — забележеним у сврљишкој области — да само *шенчомор*, тј. дете *шенца-вампира*, може да препозна и убије вампира.<sup>60</sup> Исто тако, представе о соглаву забележене у Тамнави имају много тога заједничког са представама о змају. Риболики изглед соглава и његова повезаност са водом аналогни су веровању да змај настаје од рибе.<sup>61</sup> Као што соглав најављује дуготрајну кишу, тако је и змај владар атмосферских појава, од кога зависи да ли ће киша падати или неће, односно плодност усева и родност године. Наиме, „по народном веровању змај је био дужан да обезбеди кишу онда кад је она потребна“, односно — „змај је био добар демон у чију дужност је спадало одређивање атмосферских појава на корист људи“.<sup>62</sup> Иван Ковачевић, у покушају да растумачи ритуал додола, констатује како се управо у лику змаја крије идентитет оне „више силе која врши сексуални акт са додолом“,<sup>63</sup> тј. оне више силе која „обезбеђује кишу крају (или селу) у коме обитава“.<sup>64</sup>

Веровало се и да змај — осим што борави, рецимо, у дрвету или пећини — такође обитава и у простору око огњишта, месту које је по народном веровању резервисано за претке.<sup>65</sup> На исти начин се и змија чуваркућа (која се негде назива и *змајем*)<sup>66</sup> везује за праг, где се такође замишљало присуство предака. Услед ове чињенице змаја можемо сагледати и у његовој другој улози, у улози митског претка — чувара одређеног рода, тј. куће. А уколико се то има у виду, змај се мора посматрати и у непосредној вези са свецем-заштитником (уп. са веровањем из Тамнавe да змија-чуваркућа реагује на појаву греха, што је такође у блиској вези са деловањем славског свеца) којем се посвећује породична (кућна) слава. Тај ритуал је суштински неодвојив од сеоске славе — заветине, праћене ритуалом литијског опхода, где је улога змаја — као што је показано у претходним радовима — била од изузетног значаја.<sup>67</sup> Виле се, такође, у одређеним елементима могу повезати са вештицама, када је реч о негативном аспект у њиховог деловања. На пример, казивач Десанка Новаковић назива *виловитим* жене које су могле да се претворе у разне облике (према томе — реч је о вештицама, онаквим какве их познаје српска народна религија), слично као што су *ветрењаци* (здухаћи или змајеви у другим областима) називани и *вилењацима*. Другим речима, у Тамнави се уочава тенденција да се деловање разних натприродних сила и бића изједначи са деловањем вила, тј.

<sup>59</sup> Видети поглавље „Исконски противник“ у: V. Proor, *n. d.*, 336.

<sup>60</sup> Ово веровање је забележено током теренских истраживања сврљишке области 1997/1998. године, а на основу исказа казивача Светомира Јовића (1915) и Наде Јовић (1911) из Гулијана.

<sup>61</sup> Видети у: С. Зечевић, *Митска бића српских предања*, 68.

<sup>62</sup> *Исто*, 67.

<sup>63</sup> Иван Ковачевић, *Семиологија ритуала*, Просвета, Београд 1985, 91.

<sup>64</sup> *Исто*, 92.

<sup>65</sup> Рецимо, веровало се да „змај женама долази ноћу кроз камин“ (С. Зечевић, *Митска бића српских предања*, 68–69); по теренским подацима из Гамзиграда, на пример, змајеве крљушти се обично налазе око огњишта (упоредити са троугаоним симболима који су се налазили око огњишта у Лепенском Виру), изнад којег се змај спушта у кућу. У контексту повезаности поменутих троугаоних симбола и змаја, на овом месту можемо навести и веровање да је змај троугаоног облика, односно „трошошаст“ (Раде Вучковић, *Казивања о митолошким бићима у селу Шубица код Параћина*, Расковник 95–98, Београд 1999, 72).

<sup>66</sup> Оваква терминологија изједначавања констатована су у сврљишким селима.

<sup>67</sup> Видети целокупно поглавље VII у: И. Тодоровић, *Значење и структура литијског опхода*, 327.

са вилама самим (слично као што се разна демонска оваплоћења изједначавају са вампирима, а исти случај је и са изједначавањем вештица и врачара).

Према томе, видимо да се митолошке представе о змају-здухаћу (заједно са змијом-чуваркућом и славским свецем, као и соглавом-водењаком), вили, вампиру и вештици (мори-ноћници) у многим елементима преплићу градећи различите типове односа — од комплементарне супротности до непосредне аналогије. Уколико бисмо, у складу са очигледном тенденцијом редукције митских ентитета српске народне религије, желели да целокупну структуру митских бића српских предања сведемо на неколико основних елемената, на основу предочених увида и ранијих истраживања и сазнања, констатовали бисмо четири базична ентитета (који теже успостављању дуалних релација са другим ентитетима одговарајућег четворочланог система): 1) први је врховно божанство — створитељ (у свом најзначајнијем аспект) и заштитник макростора заједнице (с једне стране) и микропростора куће (с друге стране), као и владар атмосферских појава — у непосредној вези са водом као праисконским елементом; 2) друго божанство је женски ентитет у непосредној вези са дивљином и светом животиња; 3) трећи ентитет је по својим моћима близак првом, али је непријатељски настројен спрема људи и његово дејство је разорно; 4) четврти је женски парњак трећег ентитета, али инкорпориран у живот заједнице.<sup>68</sup>

*Примарна митска матрица у базичном митолошком коду српске народне религије.* Основне митске релације. Народна религија Тамнаве — као систем типичних веровања и митолошких представа — може да послужи као карактеристични показатељ митолошког система српске народне религије, чији базични код јасно можемо сагледати и на примеру других области, али најчешће не са толико специфичних детаља који упућују на наслеђе из давне прошлости. Наведена митолошка бића указују на постојање сасвим конкретне митолошке структуре, у непосредној вези са структурно-семантичком базом митског мишљења која се манифестује и на плану српске традиције и у глобалним оквирима. Услед тога у овом раду грађа из Тамнаве представља полазну основу у реконструкцији општег митолошког кода, као једне од основних идејних матрица на којима се заснива јединствени систем елемената културе, замишљен као општи систем објективног карактера.

Змај, вила, вештица и вампир, као носиоци одговарајућих примарних семантичких дуалитета — у вези са категоријама позитивних и негативних митских ентитета који су од кључног значаја и у Тамнави и у српској народној религији у целини, базирају своје односе на митолошким релацијама: 1) кућа (заједница, пито-мо, култура) — простор ван заједнице (шума, планина, поље; дивље; природа); 2) онострано, натприродно (онај свет, смрт) — онострано (овај свет, живот); 3) животиња — човек; 4) женско — мушко. Управо ове релације су током ранијих истраживања установљене као базичне са становишта примарне митске матрице која се налази у основи феномена духовне културе.<sup>69</sup> Ови дуалитети су повезани са различитим принципима, тј. превасходно су засновани на базичним начелима чува-ра-заштитника и доносиоца добробити, с једне стране, односно разоритеља и узрочника смрти и несреће, с друге стране. Рецимо, вампири (заједно са разновр-

<sup>68</sup> Ово је, наравно, само оквирна и општа представа базичне структуре митских ентитета српске народне религије.

<sup>69</sup> О примарној митској матрици видети у поглављу VII у: И. Тодоровић, *Анализа митских сагледавања улоге и значаја српског народа*, као и у: И. Тодоровић, *Значење и структура литијског оихода*, поглавље VII. 3.

сним приказањима) и ноћнице-вештице доносе искључиво смрт и зло, док су виле и соглав-водењак (у вези са змајем) неутралнија створења, усмерена на митологијацију различитих аспеката дивљег простора, односно воде и земље (ливада, шума, извори, стабла итд.). Класични змајеви-здухаћи су, у првом реду, заштитници-чувари, „добри демони“ српске народне религије.

Предочене (4) митске релације су посебно карактеристичне за бајку, односно за ритуал иницијације који је у непосредној вези са феноменом бајке. Наиме, најважнија финална постигнућа јунака (тј. резултати јунакове активности), као кључне одреднице бајке, истоветна су са основним иницијацијским мотивима — као резултатима неофитове активности.<sup>70</sup> У том смислу, као карактеристичан пример, можемо навести српску бајку „Баш-челик“:<sup>71</sup> 1) јунак је умро (када га је „посекао“ Баш-челик) и оживео (након поливања живом водом); овде видимо манифестацију митске релације *животи — смрт*; 2) стекао је животињског помоћника (односно животињске помоћнике: три шурака — сокола, орла и змаја), што је замена за — историјски првобитно — митско претварање у животињу;<sup>72</sup> према томе, реч је о манифестацији митске релације *човек — животиња*; 3) отишао је од „куће“ (свој, уређени простор) и боравио у „шуми“ (дивљи простор), односно у „кући у шуми“ (животињски помоћници му чаробна средства /пера/ предају у својим дворовима који су, у ствари, синонимна замена за „кућу у шуми“ — као места стицања чаробног дара, што је карактеристичан бајковни мотив); овде је реч о манифестацији базичног митског односа *кућа* (питомо, уређено, култура) — *шума* (дивље, природа); 4) радња бајке је заснована на јунаковом (= мушкарац) трагању за девојком — царевом ћерком (= жена), које се завршава двоструким брачним спајањем; реч је, дакле, о митској релацији *мушкарац — жена*.<sup>73</sup>

Током теренских истраживања у Тамнави, као што смо видели, утврђено је шест основних митских ентитета/комплекса. Међу њима се соглав-водењак и змија-чуваркућа издвајају као митска бића чије специфичне карактеристике можемо пратити до дубоке прошлости. С друге стране, многи елементи описа ових митских бића наслањају се на представе о змају-здухаћу, тако да, суштински гледано, ова митска бића можемо посматрати и као саставне делове једног јединственог (сложенијег) комплекса, који је од посебног значаја за наше истраживање, те му је у складу с тим и посвећена одговарајућа пажња. Остала три главна митска бића у Тамнави се наслањају на представе које су општераспрострањене у српској народној религији (и у тој мери заступљене да пресудно утичу на њен глобални изглед), а у вези са митским комплексима: 1) вампири — приказања (осење, утваре); 2) виле (заједно са блиским представама о шумским и другим, квалитативно сродним, натприродним ентитетима из различитих зона „дивљег“ простора); 3) вештице — море — ноћнице. Као што је већ речено, овим представама треба придодати и 4) представе из комплекса змај-здухаћ, у који можемо убројати и представе о соглаву-водењаку (онакве какве су констатоване у Тамнави) и змији-чуваркући.

<sup>70</sup> Видети у: И. Тодоровић, *Општи одређење бајке на примеру српске грађе*, поглавље V, као и у: И. Тодоровић, *Анализа митских сагледавања улоге и значаја српског народа*, поглавље VII. 3.

<sup>71</sup> Комплетан текст ове бајке видети, рецимо, у: Војислав Ђурић, *Антологија народних приповедака*, Српска књижевна задруга, Београд 1977.

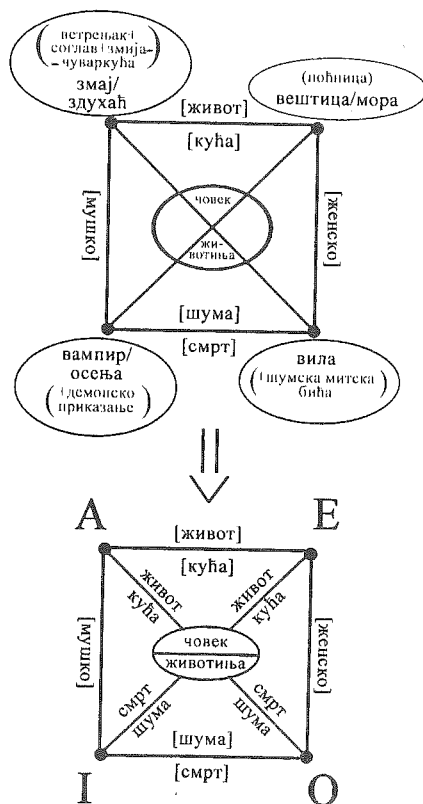
<sup>72</sup> В. Проп тврди: „Ми смо dostatно проучили бајку да можемо утврдити како је јунак преображен у животињу старији од јунака који је добио животињу“ (V. Прор, n. d., 256).

<sup>73</sup> Видети поглавље VII. 1 у: И. Тодоровић, *Значење и структура литијског оихода*; такође видети и И. Тодоровић, *Општи одређење бајке на примеру српске грађе*.

На овај начин разликујемо четири основна митска комплекса, који се непомредно уочавају и у другим областима српског етничког простора (и у том смислу бисмо могли набројати читаво мноштво примера који би конкретно показали укорененост и базичност управо ових комплекса у различитим локалним срединама), представљајући се као митолошка основа целокупне српске народне митологије, онакве какву констатујемо на теренским истраживањима — изузимајући специфичне митске ентитете и мотиве који нису општераспрострањени.

*Базични митолошки код.* Наиме, оно што нам на први поглед делује као неизбројиво мноштво различитих митских ентитета и мотива приказује се након дубље анализе (коју бисмо могли представити и детаљно, уз инсистирање на минуциозности и математичкој прецизности приликом доношења закључака)<sup>74</sup> као јединствена и уоквирљива митска логичка матрица, заснована на тачно одређеним семантичким категоријама и релацијама.

У том смислу можемо констатовати присуство четири поменуте базичне митске релације (1. кућа — шума, 2. живот — смрт, 3. мушко — женско, 4. човек — животиња), које се налазе у основи семантичког система што одређује елементе и релације унутар четворочлане матрице примарног митолошког кода српске народне религије.



<sup>74</sup> У неким од претходних ауторових (И. Т.) радова предочене су могућности оваквог приступа, али би у овом тексту инсистирање на извесним детаљима представљало преопширну дигресију у односу на основни ток излагања.

Ову матрицу бисмо шематски могли представити на следећи начин:

Наравно, предочена структура представља извесну врсту сажетог идеалтипског модела. У пракси сусрећемо различите варијације које су везане за карактеристике наведених митских бића (схваћених као — четири базичне синтезе разноврсних митских мотива) и, уколико се са те стране посматра наведени структурни модел, свакако је могуће пронаћи и извесна одступања у односу на предочени систем. Међутим, ова одступања нису суштинске природе.

На основу натприродног рођења као класификационог критеријума, односно — на основу заједничког мотива рађања у кошуљици, змај-здухаћ (ветрењак) и вештица—мора (ноћница) формирају митску релацију базирану на дуалитету *мушко—женско*. И један и други митски ентитет представљају жива бића која имају натприродне моћи, чиме се разликују од вампира и виле, с друге стране, као бића која су натприродне моћи стекла тек умирањем, чиме се однос ова два пара митских ентитета своди на релацију *живој—смртј*.

Наравно, вампир и вила, у складу са структуром предочене митске матрице посматране глобално, стоје у односу *мушко—женско*, у оквиру надређене категорије мртвих са натприродним својствима (који су семантички раздвојени од живих са натприродним својствима). Дијагоналне линије унутар представљене структурне матрице односе се на релације типа: *кућа* (село, заједница, култура) — *шума* (изван заједнице, дивљина, природа), које се успостављају између змаја-здухаћа (члан заједнице) и виле (натприродно „дивље“ биће), с једне стране, и вештице-море (члан заједнице) и вампира-осење (демонско биће које се најчешће среће у дивљини), с друге стране.<sup>75</sup>

Једна од базичних митских и иницијацијских релација, а то је *човек — живојиња*, садржана је у двоструком појавном облику сваког од ових митских бића: вила има животињске делове тела (козје ноге и слично), вампир-приказање се може појавити у облику пса и других животиња, змај често поседује особине рибе, змије и птице, а вештица-море се такође може претворити у разне животињске облике.<sup>76</sup> Према томе, ова митска релација је иманентна сваком од наведених бића, и у том смислу превасходно наглашава њихову натприродну црту и „оностраност“, тј. повезаност са другим светом и покојницима-прецима, с обзиром на то да митско мишљење у глобалним оквирима доводи животиње у везу са светом мртвих и да се душе најчешће представљају у облику животиња.<sup>77</sup>

У српској народној религији — у различитим представама — такође уочавамо и комплементарно супротне релације (које наглашавају различите аспекте) унутар митских ентитета: 1) кућни патрон (змија-чуваркућа, славски светац) — змај/здухаћ (заштитник сеоског простора), у оквиру комплекса везаног за митолошку идеју натприродног бића, типа *змаја*;<sup>78</sup> 2) планинска вила (натприродна створења која бораве у области шума, планина, извора, стабала, ливада, поља) — речна вила (натприродна бића која бораве у реци и води); 3) вампир као конкретизовани предак/демон-осења (приказање, *прикојаса*) као неодређено демонско оваплоће-

<sup>75</sup> Представљени структурни модел, наравно, садржи и многе друге структурно-семантичке релације. На овом месту су изнесени само базични односи и основне одреднице базичних елемената.

<sup>76</sup> Предочене чињенице су општепознате и срећу се широм српског етничког простора.

<sup>77</sup> Видети, рецимо, поглавље „Захвалне животиње“ (237–242) у: V. Pgor, n. d.

<sup>78</sup> У овом случају је релација *човек — живојиња* испољена на више семантичких планова (у зависности од подручја и одговарајућих митских представа): змај настаје од рибе, за њега се везују особине различитих животиња, али се — исто тако — често представља као човек чији дух има животињска својства итд.

ње; 4) вештица, мора (као конкретизовано људско биће демонских својстава) — одговарајући дух који се претвара у различите животињске облике.<sup>79</sup> И у оквиру овог система односа такође уочавамо присуство једне од базичних митских релација *човек-животиња*.

Све предочене класификације су општег карактера и представљене су у грубим цртама. Међутим, управо овако конципиране поделе и структурне представе на најједноставнији и најобјективнији начин у себи сажимају многоструке митске идеје о натприродним бићима, забележене на српском етничком простору. Наравно, представе се разликују од краја до краја, али је идеалтипска основа српске народне митологије најближа управо предоченом облику и, што је најважније, заснива се на објективно установљивим категоријама које формирају систем аналоган начину функционисања ума.

Поред разматраних, тј. издвојених митских ентитета, у српској народној религији постоји и низ других натприродних бића која се не могу прецизно сврстати у оквиру предочене категоризације, али која се јављају спорадично и најчешће су резултат ушљива страног митолошког елемента, или се пак везују само за извесне области (локалног су карактера), док у другим областима, тј. на широком простору, не постоје сличне представе.

Семантичко-структурна анализа — примењена у овом раду — заснована је, пре свега, на левистросовском схватању да је мит „логички инструмент за разрешавање фундаменталних противречности *медијацијом*, прогресивним посредништвом“,<sup>80</sup> односно — да је митологија „пре свега, подручје несвесних логичких операција, логичко оружје за разрешавање противречности“.<sup>81</sup> Разрешавањем, тј. превазилажењем система базичних идејних противречности, остварује се опште појмовно и практично структурисање света, као и одређивање одговарајућег положаја појединца и заједнице у оквиру глобалних категорија стварности.<sup>82</sup>

**Завршни осврт.** У складу са основним методолошким поставкама овог рада, заснованог пре свега на трагању за скривеним митолошким кодовима, као најзначајнији резултат уочавамо, тј. разоткривамо један митолошки модел, у извесним елементима аналоган моделу логичког квадрата. На сличан начин је, на пример, током ранијих анализа и истраживања, унутар најсложеније српске бајке „Баш-челик“ уочена манифестација митолошко-логичког модела блиског логичком квадрату — у смислу структурно-логичке синтезе различитих мотива и елемената који сачињавају митску причу.<sup>83</sup>

У српској народној религији, као резултат овог и претходних истраживања, констатујемо постојање једног глобалног Мита који се протеже кроз архетипску, парадигматску, историјску и непосредну емпиријску димензију стварности — самоостварујући се као јединствена, вишедимензионална целина, независна од воље било ког појединца, а опет, с друге стране, комуникацијски усмерена — као јединствени семантички текст — ка разумевању (другог) ума, способног да прими поруку, да је дешифрује, разуме и — на крају крајева — да проследи свој одговор.<sup>84</sup>

<sup>79</sup> Наведени систем релација, пре свега, указује на одређене тенденције, и на овом месту се износи превасходно као илустративни путоказ у процесу сагледавања основних митских структура српске народне религије.

<sup>80</sup> Е. М. Meletinski, *Poetika mita*, Nolit, Beograd [б. г.], 88.

<sup>81</sup> *Истио*, 82.

<sup>82</sup> Видети поглавље VII. 6 у: И. Тодоровић, *Значење и структура литијског ојхода*.

<sup>83</sup> Видети у: И. Тодоровић, *Олишће одређење бајке на примеру српске грађе*, поглавље VI, 50.

<sup>84</sup> Видети: И. Тодоровић, *Значење и структура литијског ојхода*, 411–414.

Управо предочено митско четворство, чије елементе можемо означити и симболима (на пример А, Е, I, О — по узору на елементе тзв. „логичког квадрата“, при чему се на овом месту не инсистира на идентичности, већ искључиво на упућујућој блискости предоченог митолошког квадрата и тзв. логичког квадрата, као познатог логичко-методолошког модела),<sup>85</sup> истовремено представља и модел који је у непосредној вези са основом феномена мишљења, као и примењеним дијалектичким принципом функционисања ума, с једне стране, и *природе*, с друге стране. На овом начелу засновани су изузетно сложени обрасци примарне структуре мишљења, који одређују феномене језика, значења, логичког мишљења, комуникације и тако даље, као и феномен културе у целини.<sup>86</sup>

У сваком случају, на крају треба нагласити да основни митско-ритуални комплекси српске народне религије могу бити сагледани на неколико планова, при чему је у овом раду акценат стављен на базичну структуру општег комплекса митских ентитета.

С обзиром на опширност и сложеност разматране проблематике, и овај рад треба посматрати искључиво као *радни прилог* реконструкцији базичног митолошког кода српске народне религије, односно као још један допринос успостављању свеобухватне представе о јединственом систему елемената културе.

Ivica TODOROVIĆ

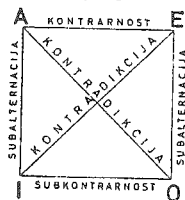
## MYTHICAL CREATURES OF THE TAMNAVA REGION: A BASIC MYTHOLOGICAL CODE IN THE SERBIAN FOLK RELIGION

*Key words:* Tamnava, basic mythical entity and categories, mythological logical square, Serbian folk mythology.

Based on the fieldwork data and literature on Serbian ethnicity, the author argues that a unique mythical pattern exists among Serbs. This pattern represents the basic global set of mythical entities in Serbian folk religion. After serious structural-semantic analysis of a number of various mythical entities and motives, the author discovers a unique mythological base, established in firm semantic categories and relations. In this sense, there are four basic mythical relations found at the base of the corresponding semantic systems: a four-member base of the first and foremost mythological code.

The cited mythical sets are found also in other areas occupied by Serbs; therefore, they should represent the base of the whole Serbian folk mythology. Some other specific mythical entities also exist, neither so universal nor a part of this set, and therefore are excluded from the discussion.

<sup>85</sup> Захваљујем се проф. Сретену Петровићу на корисним примедбама у вези са појашњавањем односа митолошког и логичког квадрата у контексту овог рада. О логичком квадрату видети, на пример, у: Гајо Петровић, *Логика*, Дневник, Нови Сад, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд 1998, 67–68 (видети предочену представу).



- A = универзално — афирмативни суд
- E = универзално — негативни суд
- I = партикуларно — афирмативни суд
- O = партикуларно — негативни суд

<sup>86</sup> Видети поглавље VIII („Универзална структура мишљења“) у: И. Тодоровић, *Значење и структура литијског оихода*.





Бојан ЈОВАНОВИЋ  
Балканолошки институт САНУ, Београд

УДК 398.4(497.11)  
Оригинални научни рад

## ВАМПИР КАО МЕТАФОРА

Веровање у вампира, као демонизованог покојника који узнемирава свој колектив посебно је изражено у време увећаних животних невоља. Тада вампир постаје метафора за непознате узроке који битно ремете уобичајени живот. Организовање ритуала у коме се убија вампир, представља исход процеса метафоризације, као обрасца који ће се поновити и у следећим истоветним приликама.

*Кључне речи:* демон, покојник, мит, страх, опасност, болест, епидемија, смрт, ноћ.

Универзални сиже о опасном духу умрлог и начинима спречавања његовог осветничког повратка заједници добио је — зависно од културе и религије — различите митске и ритуалне артикулације. Могућност да се игром приволи дух умрлог на нови статус,<sup>1</sup> настојање да он буде у функцији заједнице,<sup>2</sup> или његово демонизовање у оквиру митске представе вампира, само су неки од различитих односа према покојнику, који се несумњиво и даље сматра чланом заједнице. Припремање и упућивање умрлог у други свет пратила је обредна неизвесност коју је појачавао страх од евентуалне ритуалне грешке, која ће ретко бити учињена уколико се доследно придржава традиционалних правила. Наиме, уколико је у другим обредима и било прилике да се учињени пропуст отклони, посмртни обред је ускраћивао такву могућност члановима заједнице — све док негативне последице нису добиле озбиљније размере. Такву опасност оличавао је демонизовани покојник који се враћао у колектив, узнемиравао његове чланове и изазивао неред. Иако су индивидуални моменти везани за склоност ка злу битан фактор демонизовања умрлог, свесне и несвесне грешке, учињене у посмртном обреду, указују и на колектив као кривца за негативан исход обредног процеса. Уколико се осећање кривице повећава, утолико постаје израженија потреба за искупљењем и исправљањем учињене грешке.

Међутим, поменути страх од огрешења о обредна правила уводи у подручје мита тему страха, која је нешто конкретније и непосредније везана за феномен људске фрустрације и стрепњу од непознатог. Условљен актуелном несигурно-

<sup>1</sup> Упор. К. Леви-Строс, *Дивља мисао*, Нолит, Београд 1966, 67. и на том месту наведена библиографија.

<sup>2</sup> М. Дерен, *Божански коњаници*, Откривања, библиотека часописа „Градина“, Ниш 1986, 19–25.

шћу и угроженошћу, страх нема само реалне, већ и појачане, нереалне изворе. Мит о повратку умрлог интензивира и продубљује страх који се везује за вампирску злонамерност, схваћену као узрочник постојећих невоља. Увећани страх постаје покретач агресивности, која се ритуалом усмерава ка вампиру. Будући да су болести и епидемије често имале смртни исход, иза тог страха је, заправо, страх од смрти као нежељеног исхода актуелне животне кризе. Демонизовани покојник је медијатор страха којим се именује блискост оноземаљског, у време довођења у питање овоземаљског постојања. Оживљени покојник у виду вампира је име актуелне опасности из које клија мит о његовој демонској активности, а ритуалним убијањем конкретного покојника, препознатог као вампира, настоји се отклонити сама смрт.

Будући да је страх од смрти најјачи страх, природно, најпогоднија за пројектовање тог страха је ноћ у којој и мит о вампиру постаје жива реалност. Укидањем границе између овоземаљског и оноземаљског ослобађа се садржај ограничавањем принципима свесног и рационалног деловања. Сликовита и упечатљива слика вампира и његове активности указује на потребу за комуникацијом са оностраним, односно са садржајима који превазилазе могућност рационалног. Разумом несхватљива, али присутна црта човековог бића, долази до свог пуног изражаја у представљеној активности вампира. Излазећи из мрака, вампир се напаја силама несвесног, које владају до освешћења — оличеног првим наговештајем дневне светлости, или до обреда којим се исказује то освешћење. Вампир је биће човекове тамне стране и под окриљем ноћи показује могућност успостављања присније везе са реалношћу изван границе свесног. За разлику од светла свести које успоставља разлику и дели овај од оног света, ноћ несвесног обједињава разлике у једно, чини свет јединственим, а несвесно његовим надзорником и управљачем.

Мит о вампиру настаје из фантазма о опасном покојнику, чији лик израста из негативног аспекта амбивалентног односа према умрлом. Присутно истовремено са поштовањем, осећање страха се прелама у читав емоционални спектар, а актуелна несигурност и претходним поступцима даје значење почињених грешака због којих настаје осећање кривице. Рад кривице се темељи на свести о огрешењу о важећа друштвена и морална правила, која се пак сматрају узроком покојниковог демонизовања и његовог повратка у колектив. Психички атрибути ове демонизоване трансформације су плод односа заједнице према умрлом члану. Наиме, веровањем у покојниково враћање у заједницу изражава се непрекинута комуникација са умрлим чланом — који постаје колективна опсесија. Узнемирени чланови откривају узрок ремећења уобичајеног живота у преображеном и демонизованом покојнику, који постаје предмет осуде и кажњавања.

### Ритуално убијање демона

Према народном веровању, сматра се да вампир настаје због огрешења о важећа животна, социјална, религијска и ритуална правила и начела колектива. С обзиром на последице неважно је да ли се покојник демонизовао због својих грехова или због грешке коју су учинили чланови његове заједнице у обредном процесу, јер је коначни исход греха, односно грешке „покварени“, односно демонизовани покојник.<sup>3</sup> У представи о повампиреном или „уквареном“ покојнику<sup>4</sup> долазе до

<sup>3</sup> Б. Јовановић, *Српска књига мртвих*, Градина, Ниш 1992, 110–112.

<sup>4</sup> С. М. Грбић, *Српски народни обичаји из среза бољевачког*, Српски етнографски зборник, књига 14, Српска краљевска академија, Београд 1909, 246.

изражаја његове негативне, демонске особине, па се његово присуство и активност доживљава као животна сметња, актуелно зло коме колектив пресуђује, а према правилу да се „зло злим тера“.<sup>5</sup> Смртна казна вампиру извршава се уништавањем његових посмртних остатака, ритуалом коначног упокојења, којим се колектив ослобађа опасног демона и сам се смирује.

Настојања законског регулисања животних токова заједнице изражена су и санкционисањем оваквих поступака према покојнику. Чланом 20 Душановог законика предвиђене су и одговарајуће казне за скврнављење мртвих. „И људи, који враџбинама узимају из гробова, те их спаљују, то село, које то учини, да плати вражду, а ако буде поп на то дошао, да му се узме поповство“.<sup>6</sup> Предвиђена казна потврђује тада постојећу праксу врачања, која се односи и на ископавање и спаљивање повампириених покојника. Настојањем да се законом заштите мртви од скврнављења, успостављан је однос према дотадашњем народном веровању и обичајној пракси. Једном успостављена дистанца према покојнику није се смела нарушавати, а због кршења тих правила и узнемиравања, скврнављења умрлих предвиђене су одговарајуће казне.

Конкретно откривање и утврђивање демонизованих покојника вршили су посебно обдарени појединци који су могли да виде и убију вампира. *Вампирџије*, односно *вампировићи*,<sup>7</sup> како су називана деца рођена од оца вампира, нису сматрани вампирима, већ њиховим непријатељима, који су најчешће долазили из другог села да поновним упокојењем умрлог врате заједници нарушени животни мир. Практика откривања вампира и ритуал његовог упокојења изричито су забрањени у време укореења хришћанства. Душанов законик поменути чланом то и санкционише. Међутим, слабљење моћи цркве и оживљавање народних веровања у време ропства под Турцима омогућили су континуитет ове праксе све до средине двадесетог века.<sup>8</sup> Тај континуитет је потврђен на нов начин, кроз облике оживље-

<sup>5</sup> В. С. Караџић, *Народне пословице*, Нолит, Београд 1969, 92; В. Чајкановић, „Убијање вампира“ у: *О магији и религији*, Просвета, Београд 1985, 255.

<sup>6</sup> Душанов законик, Просвета — Српска књижевна задруга, Београд 1986, 59.

<sup>7</sup> Д. Ђорђевић, *Животи и обичаји народни у Лесковачкој Морави*, Српски етнографски зборник, књига 70, Српска академија наука и уметности, Београд 1958, 567.

<sup>8</sup> Извештај о једном таквом догађају у власеничком крају у Босни 1923. године, објављен у београдском Времену, био је и непосредан повод Веселину Чајкановићу за чланак посвећен разматрању убијања вампира: В. Чајкановић, *ibid.* Због убијања вампира, односно откопавања сумњивих покојника из гробова и пробадања глоговим коцем, пожаревачки суд је 1944. године осудио на батинање групу људи и жена. Почетком 18. века податак о једном таквом догађају постаје повод да сама реч *вампир* крене у свет из Србије. Наиме, 1725. године у селу Кисилево у источној Србији, недалеко од Великог Градишта, након смрти мештанина под именом Петар Благојевић умире још десетак особа. Оне су на самоти говориле да им је у сну долазио именовани покојник, морио их и непосредно проузроковао њихову смрт. Осуди покојника придружује се и његова жена, која пријављује његову посету током које јој је тражио опанке. Одлучивши да отворе његов гроб, мештани се обраћају среском старешини и затраже да заједно са свештеником присуствује ексхумацији. Када се он после одбијања, ипак, одлучио да са тадашњим градиштанским свештеником оде на гробље, затекао је већ откопан гроб и у њему покојника вампирски преображеног. Свој извештај о овом догађају срески старешина подноси царској управи у Београду, која га шаље у Беч, где бива објављен у тадашњем „Бечком дневнику“ 21. јула 1725. године. Након ове вести о вампирима у Србији, вампиризам постаје медијска, културна и научна сензација. Од 1732. године, када је ова тема изнета у берлинској Академији, интензивно се научно проучава, тако да бројне студије потврђују митску универзалност сужеа о живом покојнику, познатог у многим традиционалним културама. Упор. Т. Р. Ђорђевић, *Вампир и друга бића у нашем народном веровању и предању*, Српски етнографски зборник, књ. 66, Српска академија наука и уметности, Београд 1953. Иако се сматра да је туранско-бугарског порекла (упор. А. Брикнер „О паганству старих Словена“, *Књига о Балкану*, књ. 2, Београд 1937, 61), име *вампир* из српске традиције постаје симбол

ног и новоствореног паганства које нема само прехришћански већ и постхришћански карактер. Вампирима су иначе сродна и митска бића која су настала од душа некрштене деце, позната под различитим именима: плакавци, дрекавци, свирци, некрштени, навије,<sup>9</sup> а која се враћају из света мртвих и проузрокују разна зла. То су иначе бића између овог и оног света, статусно и животно неодређена, па њихово појављивање у овом свету ствара неред, нечистоћу, хаос, оличен у болестима и животним невољама. Будући да је вампир жив покојник, упућен у други, али враћен у овај свет, у традицији североисточне Србије постоји и представа о вампиру као живом појединцу који је покојник, а да у ствари то не зна. Ради се о лицима која дуго болују и која током више месеци не могу ни оздравити ни умрети.<sup>10</sup> Према овом веровању, душа болесника под утицајем ђавола излази из тела и свој демонски карактер испољава чињењем зла. Демонско обележје и злонамерност чини их истоветним са вампирима који излазе из гроба у митском простору. Румунски назив за вампира је „морой“, „не-мртав“, док је израз за ђавола — „драк“. У имену најславнијег вампира Дракуле, иза кога се крије историјски познат — контроверзни влашки кнез из 15. века — Влад Цепеш, доминантна је управо значењска компонента везана за ђавола. Ђаволски принцип у схватању вампира изражен је у представи нечисте силе, оличене у „злом духу“ који може имати и сасвим конкретно, зооморфно обличе. Зато се посебно пази да лептир који оличава тај ђаволски дух не излети и умакне приликом убијања вампира.

Почетком 19. века су у једном подибарском селу, на вест о повампирењу покојника, житељи овог места позвали свештеника, спремили оштро глогово и кленово коље и почели раскопавати гроб. Описујући овај обред, Милан Миличевић истиче како је свештеник, читајући из књиге Громовник, говорио: 'Изиди нечисти душе, изиди! Заклињем те триста седамдесет пута; иди, проклети демоне, у бездан!' Људи раскопају гроб, наложе ватру око гроба, па оним оштрим кољем пробију надувено тело умрлога, а неки гранама машу поврх ватре да не би ђаво, који се био увукао у тело мртваца, излетео и утекао. Кад све то учине, загрну гроб земљом и вампира, веле, нема“.<sup>11</sup> Проналажење покојниковог гроба, пробадање његовог тела и спаљивање вршено је према правилима ритуалног обрасца. Читав поступак је својеврсно посмртно кажњавање умрлог, које је доследно примењивано.<sup>12</sup> Независно, дакле, од узрока покојниковог повампирења, његова демонска активност је повод покретању ритуалног процеса осуде и казне. Убијањем вампира је завршаван процес којим је колектив стицао поновни животни мир и враћање из митске у свакодневну реалност.

Нова државна власт у Србији је почетком 19. века суочена са великим изазовом живих народних веровања, којима су тумачени узроци отежаних животних прилика. Након обраћања локалном кнезу и владици, 8. марта 1820. године кметови и трговци са Уба траже од кнеза Милоша дозволу да откопају гроб и униште вампира за кога су веровали да изазива болести и повишену смртност људи.<sup>13</sup> По-

демонизованог покојника, који узнемирава свој колектив, а само значење повампирења добило је ширу појмовну конотацију злонамерног и штетног враћања оживелог и заувек прошлог.

<sup>9</sup> Т. Ђорђевић, *ibid.*

<sup>10</sup> Податак из села Злот, близу Бора, добијен од Милеве Шкопрдић.

<sup>11</sup> М. Ђ. Миличевић, *Животи Срба сељака*, Просвета, Београд 1984, 326–327.

<sup>12</sup> Б. Јовановић, *Фасцинација посмртним*, Српски књижевни гласник, бр. 1–4, Београд 1994, 99–103.

<sup>13</sup> Т. Ђорђевић, *Грађа за српске народне обичаје из времена прве владе кнеза Милоша Обреновића*, СЕЗБ 14, Српска краљевска академија, Београд 1909, 432.

живајући се на традицију, мештани истичу потребу да се иселе из места уколико им се не дозволи да убију вампира. Писмом од 10. марта, бр. 285, дозвољено им је откопавање сумњивих вампирских гробова, али само да би се уверили у своје сујеверје. Том приликом се истиче забрана скврнављења лешева и нужно присуство владике.<sup>14</sup> После вести о узнемиравању мртвих затражено је испитивање и привођење вампирције. Јеврем Обреновић се 7. априла исте године из своје кнежевске канцеларије у Ваљеву обраћа Милошу извештавајући га да су Убљани без присуства владике убили вампира. Коцем су одсецали и дробили главу умрлог коју су ставили код ногу. Наглашавајући да су из отвореног гроба пси извукли леш једне жене и појели, Јеврем истиче да ће главне актере овог случаја привести и послати.<sup>15</sup>

У време овчје болести, зване прострел, од које је угинуло много оваца, у нишком округу је 1880. године откопан и спаљен покојник после два месеца од сахране, а због веровања да напада и једе овце.<sup>16</sup> Поменути покојник је доведен у вежу и са умрлим из његове фамилије у Босни, који је исто чинио. Међутим, босанско село се ослободило свог вампира тако што је он, према причању, ушао у овцу коју је појео курјак.<sup>17</sup>

Наведени примери показују различит однос према демонизованом, повампиреном покојнику. Супротно могућности његовог спонтаног нестајања, непажљивим уласком у овцу која је постала вуков плен, изражена је и потреба за ритуалним уништавањем вампира. Различитост односа према вампиру употпуњује и могућност његовог симболичког упокојења. Наиме, уместо обреда ексхумације покојника и уништавања његових телесних остатака, вампир се може уклонити и симболичном сахраном, тако што би се рукав његове кошуље или његова чарапа напунили земљом и бацили у реку или језеро. Пихтијасти трагови — нађени након тога поред обале — представљали су доказ успешно извршеног ритуала и вампирову смрт.<sup>18</sup>

Несумњиво је да се веровање у вампире и ритуал њиховог убијања дуго одржао у нашој традицији. Веома важан чинилац постојаности мита о вампиру је његово ритуално потврђивање, које се заснивало на увиду у стање покојникових телесних остатака. Њихова нетрулежност се одликује необичношћу која добија конкретна значења — зависно од примењеног референтног оквира. Уколико је тај оквир темперован за дијагностицирање демонског, онда и необичност покојниковог тела добија одговарајуће значење. Нетрулежност је потврда покојникове „укварености“ и доказ његове неослобођене и у зао дух преображене душе, чији је негативитет одређивао његов демонски карактер. Фасцинација посмртним,<sup>19</sup> изражена непосредним контактом са посмртним остацима, исказује се потребом за њиховим уништавањем.

За разлику од поменутих паганских представа, нетрулежност је у оквиру хришћанских схватања потврђивала покојникову светост. У житијама светаца откривање њиховог нераспаднутог тела је доказ изузетности, божанске наклоности, која и моштима даје светачку ауру. Међутим, житељи манастира имали су другу чију посмртну судбину. Сахрањени монах је, према хиландарској пракси, након

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> *Ibid.*, 432–433.

<sup>16</sup> М. Ђ. Миличевић, *Краљевина Србија*, Београд 1884, 156.

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> Д. Ђорђевић, *ibid.*, 567.

<sup>19</sup> Б. Јовановић, *ibid.*

три године ископан, кости су му одлагане у костурницу, а на лобањи је исписивано његово име и година смрти. Уколико му је тело још увек било нераспадно, остављан је у гробу још две године, а у случају да је и после петогодишњег периода стање било непромењено, гроб се затрпавао, а његове кости остајале заувек у земљи изван заједничке костурнице.<sup>20</sup> Нераспадно тело је, дакле, повод за другачији однос према умрлом, чији посмртни остаци добијају и другачији статус. Наиме, они нису због нетрулежности стицали светачки статус, али нису ни демонизовани, већ су једноставно предавани забору. Без одговарајућег референтног контекста у коме би се протумачила њихова значењска необичност, они се потискују у заборав и прекривају ћутањем. Однос према посмртним остацима члана заједнице показује важност претходних ставова и представа о њему. Очуваност ексхумираних остатака монаха указује на њихову могућу светост, али се према важећим правилима — уместо слављења — он прекрива забором.

На основу наведених примера демонизовања умрлог, јасно је да одређени поремећаји у уобичајеном животу представљају непосредан повод за тражење њихових узрока. У време кризе и отвореног питања опстанка колектив је интензивирани осећај греха пројектовао у демонизованог покојника, који постаје узрочник актуелних тешкоћа и зла. Демон, према митском обрасцу, може бити живи члан заједнице у виду вештице, али и покојник. Актуелна криза колектива везује се, дакле, за активност демона, који постаје „жртвени јарац“,<sup>21</sup> и предмет ритуала отклањања узрока насталих невоља. Механизам померања негативитета на демонизованог покојника заснива се на принципу контактне магије — којом се преноси и ослобађа зло. Будући да је метафоризацијом митски именован узрок кризе, конкретизација мита пружила је потребну дијагнозу за примену одговарајуће традиционалне терапије. На изабрану жртву, митски демонизованог покојника, колектив преноси своје грехове, кривицу и несрећу. Убијање вампира је начин ослобађања постојећег негативитета, који митско-обредном вертикалом указује на дубинску перспективу тамне стране људске природе. Колектив постаје истеривач демона који је пореметио уобичајени живот заједнице. Постојеће представе о негативном митском бићу везују се за одређеног покојника, који као демон оличава несвесно учињену колективну грешку или његов свесни грех према колективу. Створени демон се егзорцистичким ритуалом истерује из живота, али преноси и потврђује у митској реалности. Истеривањем вампира, кога је сама створила, заједница га потврђује као митски ентитет — опуномоћен да интервенише и у наредној кризној ситуацији. Тај негативни савез колектива са вампиром показује потребу за њим.

Попут сваког мита, и мит о вампиру је одређен позицијом између перцепције и појма.<sup>22</sup> Митски садржај, дефинисан позицијом између слике и појма представља знак у улози означитеља и означеног. Конкретно знаковно одређење митске слике има и одређену појмовну конотацију.<sup>23</sup> У том кругу се одвија метафоризација настале кризе и њено разрешење конкретним чином — који не затвара, већ чини актуелним и отвореним митски круг. Потреба да се узрочно непозната животна криза колектива објасни и именује, актуелизује представу вампира као опасног и злонамерног покојника. Вампир постаје метафора којом се преноси његово мит-

<sup>20</sup> К. Н. Христић, *Зайиси старог Београђанина*, Просвета, Београд 1989, 241–242.

<sup>21</sup> Ц. Ц. Фрејзер, *Златна грана*, Геца Кон, Београд 1937.

<sup>22</sup> К. Леви-Строс, *ibid.*, 54.

<sup>23</sup> *Ibid.*

ски дефинисано значење у раван непознатог узрока постојеће кризне ситуације. Међутим, митску одређеност вампира треба и конкретизовати као непосредан знак, односно фасцинирајућу слику покојника. Тражење и налажење непосредне везе са покојником саображава кризну ситуацију потреби за конкретним. Тек тако конкретизовани вампир постаје садржај представе са непосредним митским значењем. Узрочником кризе у којој се нашао колектив означен је вампир, који добија централни значај у конкретном обредном чину.

Иако је, дакле, одговор на конкретну кризну и хаотизирајућу реалност, ритуал убијања вампира не доприноси и успостављању реда и уобичајеног живота. Наиме, након извршеног ритуала, живот ће потећи уобичајеним током, али свест о успешности таквог поступка утицаће на изазивање будућих кризних ситуација. Институционализовање ритуала, попут магијског чина,<sup>24</sup> утиче на обнављање појава против којих се врши. Реакција одређује и тип мишљења које се напаја обредом. Будући да се на претпостављено зло, дефинисано као последица демонске активности покојника, одговара поступком радикалног зла — његовим убијањем, круг зла се не затвара. Окупљени да ископају, прободу и спале вампира, чланови заједнице се разилазе привремено умирени, али трајно угрожени од нових демонизованих покојника. Одговор на питање смрти, постављено митско-ритуалним комплексом вампира, показује се битним и за смисао живота колектива.

Bojan JOVANOVIĆ

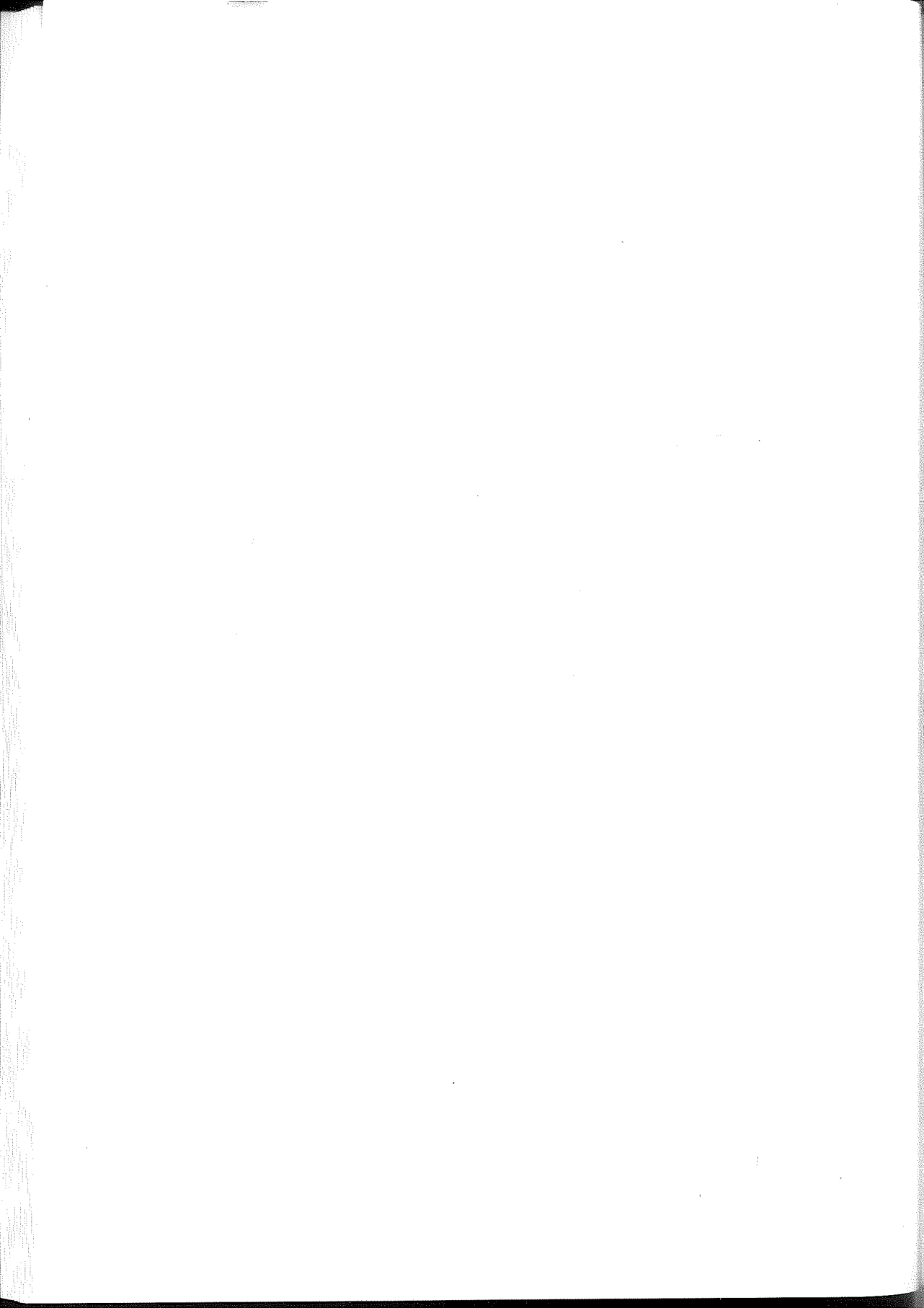
## VAMPIRE AS A METAPHOR

*Key words:* demon, deceased, myth, fear, danger, illness, epidemic, death, night.

A vampire, as a demonized deceased human, is used as a specific metaphor to explain unknown sources of various troubles in a community. A malicious deceased one is a mythical creature and as such is to blame for the existing troubles in a community; the creature, in turn, becomes a subject, i.e., a victim in a ritual performed to avert the difficulties, so that the community in question could return to its daily life. A myth revival establishes diagnosis and appropriate therapy for the crisis solving. On the other hand, during the next crisis a vampire as a part of the mythical and ritual pattern becomes a troublemaker again.

---

<sup>24</sup> А. Р. Редклиф-Браун, *Структура и функција у примитивном друштву*, Просвета, Београд 1982, 244.





Гордана БЛАГОЈЕВИЋ  
Етнографски институт САНУ, Београд

УДК 398.4(497.11)  
Оригинални научни рад

## ПРИЛОГ ПРОУЧАВАЊУ ВАМПИРА У СРБА ИЛИ ЛУЖНИЧКЕ ПРИЧЕ О ВАМПИРУ

У овом раду приказана су народна веровања у вампира у селу Стрелац, у лужничкој области на југоистоку Србије. Кроз приче казивача изложене су представе о активности вампира, као и мере заштите од њега — „учавање“, одвођење уз помоћ погаче и сл. У народној медицини Лужнице присутна је тзв. вампирова кост.

Кључне речи: веровање, вампир, Стрелац, суботник, „учити“, вампирова кост.

У нашој науци је проучавању вампира посвећено доста пажње, те постоји ве-  
ома богата и разноврсна литература.<sup>1</sup> У овом раду ћу изложити новија веровања  
везана за ово митско биће, о којима у досадашњој литератури није било помена.  
Веровање у вампира било је распрострањено код свих Словена, а помиње се и у  
Несторовој хроници из XI века.<sup>2</sup> По општесловенским представама, људи чије ро-  
ђење, живот или смрт прате кршења ритуалних или моралних норми постају вам-  
пири, као и они који су умрли неприродном или превременом смрћу.<sup>3</sup> Према схва-  
тању које је распрострањено у српском народу, људски живот се не завршава у  
тренутку смрти, већ се на одређени начин наставља.<sup>4</sup> Према Т. Ђорђевићу, мртвац  
који ноћу устаје из свог гроба, код Срба се најчешће назива вампир, иако постоји  
низ других назива.<sup>5</sup> Првобитни назив „упир“ замењен је обликом вампир, веро-

<sup>1</sup> Dušan Bandić, *Tabu u tradicionalnoj kulturi Srba*, Beograd 1980; Dušan Bandić, *Vampir u religijskim shvatanjima jugoslovenskih naroda*, Kultura, br. 50, Beograd 1980; Dušan Bandić, *Koncept posmrtnog umiranja u religiji Srba*, Etnološki pregled 19, Beograd 1983; Dobrila Bratić, *Gluvo doba. Predstave o noći u narodnoj religiji Srba*, Beograd 1993; Веселин Чајкановић, *Стара српска религија и митологија*, Београд 1995; Веселин Чајкановић, *Студије из српске религије и фолклора 1910–1924*, Београд 1994; Јасмина Ранчић, *Ђаво у митологији јужних словена*, Београд 1997; Шпиро Кулишић, *Из старе српске религије — новогодишњи обичаји*, Београд 1970; Тихомир Ђорђевић, *Вампир и друга бића у нашем народном веровању и предању*, СЕЗБ LXVI, Београд 1953; Слободан Зечевић, *Култи мртвих код Срба*, Београд 1982; Слободан Зечевић, *Митска бића српских предања*, Београд 1981; Добрила Братић, *Усамљени покојници*, ГЕИ САНУ XXXIX, Београд 1990; Иван Ковачевић, „Прикољници“, ГЕИ САНУ XXXIX, Београд 1990; Вук Караџић, *Српски рјечник истаумачен њемачкијем и латинскијем ријечима*, Београд 1935.

<sup>2</sup> Токарев С. А., *Религиозные верования восточно-славянских народов*, Москва 1957, 32.

<sup>3</sup> *Словенска митологија — енциклопедијски речник*, Београд 2001, 61.

<sup>4</sup> Dušan Bandić, *Tabu u tradicionalnoj kulturi Srba*, Beograd 1980, 105.

<sup>5</sup> Други називи су: вампирин, вапер, вопер, вопир, липир, лапир, лампир, лампијер, вук, вукодлак, волкодлак, укудлак, кодлак, кудљак, вукозлак, вукозлачина, вједогоња, једогоња, видогоја, штри-

ватно у XV или XVI веку, а крајем XVII века овај српски назив прешао је и у западну Европу.<sup>6</sup> У члану 20 Душановог законика забрањује се да се људи ваде из гробова и спаљују: „Оно село које би то учинило платиће вражду (казну за убијена човека), а распопиће се поп који би дошао на то“.<sup>7</sup>

У Вуковом речнику о веровањима у вампира постоје подаци код речи *вукодлак*: „вукодлак се зове човјек у кога... послјије смрти 40 дана уђе некакав ђаволски дух и оживи га (повампири се). Потом вукодлак излази ноћу из гроба и дави људе по кућама и пије крв њихову. Поштен се човек не може повампирити, већ ако да преко њега мртва прелети каква тица или друго какво живинче пријеђе: за то свагда чувају мрца да преко њега што не пријеђе“.<sup>8</sup>

За В. Чајкановића вампир је мртво тело које је „оживело“, преанимистички демон, „живи леш“.<sup>9</sup> Он сматра да је анимистичко схватање, по коме из гроба излази само вампирова душа, у облику лептира, и онда се претвара у шта хоће (човека, животињу, или у неки предмет) — млађе.<sup>10</sup> Д. Бандић примећује да разноврсност назива за ово митско биће прати и разноврсност садржаја. Наиме, представе о вампиру код Срба веома су неуједначене — „оне варирају од краја до краја, од села до села, у извесним случајевима и од куће до куће“.<sup>11</sup> Према Д. Бандићу вампир је биће у које се претварају људи које је њихова заједница окарактерисала као абе-рантне (= проблематичне). Човек „постаје“ вампир захваљујући продуженој или поново успостављеној коегзистенцији његовог тела и његове душе, односно неког другог духа и демона. Ово биће „постоји“ кроз правилно смењивање два егзистенцијална облика — одуховљеног тела и отелотворене душе (или неког другог духовног бића). Односе људи и вампира карактеришу представе о опасном деловању вампира и о потреби његовог физичког уништавања.<sup>12</sup>

### Казивања о вампирима

Теренска истраживања обавила сам у селу Стрелац, општина Бабушница, у августу месецу 2003. године. Ово подручје, од стране етнолога мало истраживано, налази се на југоистоку Србије.

Село Стрелац припада сливу речице Мурговице. Сва села овог слива, преко Црвено-јабучког рита носила су у турско време назив Буковик. У Буковик, поред Стрелца, спадају и села: Бердуј, Раковдол, Радосин, Грацка, Јабуковик, Дарковци, Црвена Јабука, Кална, Преслап, Студена, Пресека, Валниш, Ралин, Масуровац, Радињинци. Житељи Буковика кажу за себе да су из Лужнице. Под Лужницом се подразумева цео лужнички срез који је добио назив према истоименој

гун, тенац, тењац, медовина, прикосац, косац, гробник, громник, таласам, упир, упирина. Т. Ђорђевић, *Вампир и друга бића у нашем народном веровању и предању*, СЕЗБ LXVI, Београд 1953, 150.

<sup>6</sup> Шпиро Кулишић, Петар Ж. Петровић, Никола Пантелић, *Српски митолошки речник*, Београд 1998, 75. Код Пољака је и данас заступљена реч „upiór“.

<sup>7</sup> Ст. Новаковић, *Законик Стефана Душана цара српског 1349. и 1354. г.*, Београд 1898, 158.

<sup>8</sup> В. Караџић, *Српски рјечник исјетачен њемачкијем и латинскијем ријечима*, Београд 1935, 82.

<sup>9</sup> В. Чајкановић, *Сѣара српска религија и митологија*, Београд 1995, 204. О овоме видети у: Д. Бандић, *Tabu и традиционалној култури Срба*, Београд 1980, 106.

<sup>10</sup> В. Чајкановић, *Сѣара српска религија и митологија*, Београд 1995, 205.

<sup>11</sup> Д. Бандић, *Vampir u religijskim shvatanjima jugoslovenskih naroda*, Kultura br. 50, Београд 1980, 83.

<sup>12</sup> *Истио*, 91.

реци.<sup>13</sup> Лужница је десна притока Власине. Извире на североисточној страни Суве планине. Једина знатнија притока кој је Мурговица, која тече са југоистока на северозапад и утиче са леве стране.<sup>14</sup> Села имају своје мале (делове села), те тако, нпр., у Стрелцу постоје: *Тамња мала, Равна, Мишчова мала, Горња мала*.<sup>15</sup> Свако село имало је посебне карактеристике због којих се спомињало, тако је нпр. у Стрелцу било много свештеника.<sup>16</sup>

Приче о вампирима спадају у ред омиљених прича у Стрелцу. Казивачи се слажу да је раније било више вампира, али да их и данас има. У прикупљеном етнографском материјалу налазе се приче о вампирима, које су настале као резултат личног искуства казивача, као и оне које су казивачи чули од блиских особа.

Према прикупљеним казивањима, вампир је биће које постаје од човека — или за његовог живота или након смрти. Када неко постане вампир, кажу *увампирио се, ђокварио се*. Већ по изразу *ђокварио се* видимо да особа пре повампирења није нужно лоша. Казивачи сматрају да не може свако да се *увампири*, већ је то наследино — *не вампири се сваки, ђо иде ђо крв, ђо фамилију. Ејџо, Босићћа се увампирила, можда се њен унук или син увампири*. Вампире се и мушкарци и жене, независно од узраста, дакле — и старије и млађе особе. У прикупљеном материјалу већи је број жена-вампира.<sup>17</sup>

Вампира види особа која се родила на Задушнице — *субојџник: Овако не можеш да га видиш, само чујеш — чивуљати се. Ко се на Задушну субојџу родио, субојџник, ђај га види као човек*. Обични људи само чују вампира, не виде га, али и он чује њих када му се обрете. Казивачи се слажу да вампира могу да осете пси, посебно кучка. Ако пас лаје на дрво на коме нема ничега, сматра се да је на њему вампир.

### „Живи вампир“

Човек постаје „вампир за живота“ када је болестан дужи временски период, а не тражи медицинску помоћ, тј. не користи лекове. Када неко лежи годину-две дана у постељи, за њега кажу: *ујасиће њил се. Увампири се* болесник који проведе дужи временски период сам у кући, уколико га нико не негује. Према општераспрострањеном схватању казивача, раније је било више вампира, јер народ није примао инјекције. Понекад се болесник-вампир, лежећи у кревету, јавља у облику неке животиње — нпр. мачке. Једна казивачица била је у посети болесној рођаци по имену Зора. Болесница ју је замолила да отера мачке: „*Доде, раскарај мачке ни ђоједоше леб!*“. Казивачица није видела мачке, него вели да се та Зора била увампирила, па јој је после дошла у башту и мјаукала: *не видиш ју, само чујеш мау-мау*.

<sup>13</sup> Владимир Николић, *Етнолошка грађа и расправе из Лужнице и Нишаве*, СЕЗБ XVI, Грађа и расправе 9, СКА, Београд 1910, 1.

<sup>14</sup> Ст. Станојевић, *Народна енциклопедија српско-хрватско-словеначка*, књ. II, Загреб 1927, 600.

<sup>15</sup> В. Николић, *Етнолошка грађа и расправе из Лужнице и Нишаве*, СЕЗБ XVI, Грађа и расправе 9, СКА, Београд 1910, 4. Морам да напоменем да малу коју В. Николић назива *Равна*, кроз коју протиче истоимена река, сељани заправо зову *Пойова мала*, јер се у њој налази црква и никада је нису звали *Равна*.

<sup>16</sup> *Исјо*, 6.

<sup>17</sup> В. Чајкановић каже да је, према подацима којима је он располагао, вампир-жена ретка и секундарна појава. О томе видети у: В. Чајкановић, *Сјара српска религија и митологија*, Београд 1995, 215.

### „Живи леш“

Када у Стрелцу неко умре, његово тело до сахране остаје у кући. Покојника никада не остављају самог, чак ни ноћу. Чувају га да преко њега не пређе нека животиња, да се не *увампир*и, што је општепознато веровање. У просторији у којој се налази покојник увек је упаљена свећа.<sup>18</sup>

Уколико се деси да се неко повампири, он *до 40 дана оди*, тј. јавља се до четрдесетодневног помена. Онај који се јавља и после тога, *укости се, ња иде ше њије стиоку — свиње, говеда, ња и људе оће њонеког да ѡриѡисне, јер он се храни сас крв*. Понекад се вампир јако дуго јавља, *неће да се изгуби*. Т. Ђорђевић наводи народну приповетку из пиротског округа, у којој је вампир сам рекао: „Има до пет стотини године од кога сам на овија свет“.<sup>19</sup>

### Вампирове активности

Вампир се најчешће јавља својим рођацима.<sup>20</sup> Међутим, јавља се и особама са којима није родбински повезан, посебно комшијама. Казивачи се увек чуде кад им се јави неки вампир са којим нису у крвном сродству: *Ма, ми нисмо ниѡиѡа, ни род!* Од осталог света се крије, бежи у пећине.

Вампир остварује контакт са људима и тако што им се погне на леђа, па га они носе. Особа на коју се погне вампир, осети невероватну тежину, једва хода, а када вампир падне са ње, чује како је *ѡреснуо* о земљу. *Вампир се укачи на човека, ѡа га човек носи и ѡренесе га негде у ѡраву сѡрану. Оѡиде и негде се врне, а негде не знаје да се врне*.

Следеће приче говоре о томе како вампир „јаше“ човека. Једна жена из села, Злата, враћала се из планине са жетве, а на леђима је носила *некоје деѡе малечко у лелејѡу*. У једном тренутку осетила је велику тежину на леђима — *осеѡам деѡе од два месеца, није могуће да је ѡако ѡешко*. Прошла је поред куће у којој је живела Стојана и назвала јој: *Добро вече!* Стојана је била *субоѡник*, па ју је питала: *Виде ли Цветѡу негде*, а ова јој је одговорила: *Где ѡу да ју видим, ѡи ако ју видиш — ја ју не видим!* После јој је Стојана испричала да се Цвета била *укачила врз лелејѡу*,<sup>21</sup> *на деѡеѡо седела* и кад је она рекла: *Виде ли Цветѡу негде*, ова јој је припретила прстом. Цвета је била њена заова која се *увампир*ила. Када је жена дошла до раскрсѡа (*до раскрсје*), Цвета је скочила са ње.

Један казивач испричао ми је следећи догађај. Његов брат, Чедомир, враћао се кући и одједном је осетио тежину на леђима. Вампир је скочио на њега и он га је носио све до куће. Када је отворио капију, вампир је пао и *ѡреснуо* о земљу. Чедомир је утрчао у собу и рекао: *Бабо, неѡиѡ ме ѡриѡисну!* Она му је одговорила: *То је Ле-*

<sup>18</sup> О томе видети и код: В. Николић, *Еѡнолошка грађа и расѡраве из Луѡснице и Нишаве*, СЕЗБ XVI, Грађа и расправе 9, СКА, Београд 1910, 250.

<sup>19</sup> Т. Ђорђевић, *Вампир и друга биѡа у нашем народном веровању и ѡредању*, СЕЗБ LXVI, Београд 1953, 181.

<sup>20</sup> О томе да вампир досађује превасходно својим сродницима видети у: В. Чајкановић, *Сѡара српска религија и мѡѡологија*, Београд 1995, 207.

<sup>21</sup> *Укачила врз лелејѡу* — „седела је на носиљци за дете“.

*йосава, да ју Бог убије! Кучку зови, нека ју најури! Вампир-Лепосава ушла је у собу у којој је био разбој за ткање, па је ткала; видели су и чули како се помера брдило. Баба рече: Ойтворитије врайша, кучку да увабимо, да она изјури йо! Пустили су кучку у собу, она је лајала, завукла се под кревет и затим оде низ йути, оде и Лейосава.*

Вампир углавном *исйија* стоку, понекад малу децу или људе. Много су раније мала деца *исйијена* била, *вамйир га исйије*. *Вамйир иде и на бебу, йије крв*.

Вампир се јавља ноћу и притиска човека који спава. Као пример наводим причу коју је казивачица из Стрелца чула од своје мајке: *Нисам чула нишиша да куцне, само йоче од ноге ко мачка да ми иде на гор, на гор, и као лакаш да сйави на једно уво, йа ме йришисну и на раме. На уво имам осећај као да врши. Та жена се звала Сйојна. Ја кажем: „Теле, да ли се Сйојна увамйирила?!“ Ал ме, каже, зайворило, не могу да йозовем, само сйењем — не могу да йозовем Славка (мужја). Он ме је сигурно чуо како сам ја мацала и он само одједном рече: „Какво је, бре?“ И оно ойије. Ујушро ми йо раме црвено и уво. Два-йри дана црвенило.*

Једна казивачица испричала ми је да је једне ноћи осетила тежину на ногама. Била се уплашила да јој вампир не пређе на децу, па се није померала. Међутим, пошто је тежина била неиздржива, она је шутнула вампира на под и добро га изгрдила. Вампир је била њена рођака Дана. *Ја ју набрука: у, доде Дано, да йе срам буде, како йа можеш мене! Пошто ју је добро изгрдила, више није долазила ноћу да је притиска, али је почела да гњави краве. Вампир-Дана је спавала у слами у јаслама; направила је кошало, тј. удубљење. Вампир је неколико пута пуштао воду у штали, а казивачица је звала и снају да види, да јој после не кажу да лаже. Вампир као да је нечим боцнуо краву док ју је музла, па јој је гурнула лонац са млеком. Да би отерала увамйирену Дану, она ју је опет добро изгрдила. Ја је набрука, реко: срам йе било, горе йи разбили кућу, машину йи изнели, кукуруз йи разнели. После тога више се није враћала.*

Друга казивачица била је на сахрани. Када се вратила кући, њена крава је испуштала чудне звуке — једва ју је увела у шталу. Крава дуго није хтела ни да једе ни да пије, само је гледала у зид. Закључили су да се Мара, код које је казивачица била на сахрани, повампирила и ушла у краву. Дуго није могла да је отера — *Учише ме да йарим, да кийим воду, да сйам — све сам йо радила и нишиша. Па ми казала некоја, и йо кад сам урадела, йресйало је.*

Вампири су били посебно активни у периоду некрштених дана (од Божића до Богојављења) и тада су се дружили. *Имало некакви некрсйени дни куде Водице (=Богојављење) и они излазили, йа играју, свире, играју. Сйарији људи говораше: ейо, вамйири се разиграше!*<sup>22</sup>

### Како се заштитити од вампира

Уколико се посумња да је неки покојник вампир, пре него што га сахране, закуцају му иглу у колено — *кад умре и кад да га којају, они му набију иглу у колено да не креће од йува.*<sup>23</sup>

<sup>22</sup> О томе видети и у: В. Карацић, *Срйски рјечник исйумачен њемачкијем и латинскијем рије-чима*, Београд 1935, 82.

<sup>23</sup> О томе видети и у: Т. Ђорђевић, *Вамйир и друга бића у нашем народном веровању и йредању*, СЕЗБ LXVI, Београд 1953, 187; С. Зечевић, *Мийска бића срйских йредања*, Београд 1981, 130; В. Чајкановић, *Сйара срйска религија и мийологија*, Београд 1995, 212.

Опште је распрострањено веровање да је најлакше заштитити се од вампира тако што га човек добро изгрди и отера од себе — *можеш да се заштитиш од вампира ако га набрукаш, да га најраиши на негде.*

Један казивач испричао ми је догађај који му се десио у детињству, четрдесетих година 20. века. Преко лета су живели у планини, на појати. Ту су чували велико стадо оваца. На суседној појати умрла је Босиљћа, која се потом повампирила. То су сазнали од кума Славка, који се спуштао у село по хлеб. Прошао је поред њихове колибе и пожалио им се: *Бабичка се покварила на овија! Кумашине, целу ноћ дежурамо, овце целу ноћ јури. Ми смо закасали, целу ноћ троја! Кад устанемо ујутру, чујемо тројају кашике, тројају панице, ујутру погледамо, све кашике и панице постављене на тројезу.* Казивач је помислио: *Леле, да ли ће к ноћи да дође код нас!* Таман се смркло, они су завршили вечеру, тек одједном су овце и козе почеле да трче. Биле су иза колибе, ограђене нисоким гредама, тако да су јарићи, кад се затрче, скакали на греде. Било је наложено огњиште, па је отац узео главњу, тј. направио је нешто као бакљу, и онда су он и мајка отишли код оваца. Мајка је почела да се љути, *да мурдари — какво ми тројиш ту!* Добро ју је изгрдила и вампир се више није враћао.

### Како се отарасити вампира

Да би вампира онеспособили, односно да би болесник умро, потребно га је *уочиши*, тј. рећи му у *очи* све оно што је он као вампир учинио. Тако је, на пример, тридесетих година 20. века један младић из Стрелца дуго патио од неке непознате болести. Нико није знао шта му је, а он се није лечио. *Субојници* су почели да га виђају како људима у селу узнемирава овце. На крају га је мајка *уочила* — набројала му је све штете које је починио. Да би се заштитио од њеног погледа, он је рукама покрио очи. Мајка му је померила руке, погледала га у очи и све му поновила. Умро је за два дана. Уколико се болесник који је блед у лицу, а за кога сумњају да је вампир, окрене према зиду, веле: *Види како се окренуо да га не уоче!*

Ако је упитању вампир-покојник, могуће га је *намамиши* на *погачу* и извести из села. Забележила сам причу о жени-вампиру, која је дошла из суседног села — Лесковице. Није била много стара када је умрла, али *увампирила се и лом стварала овде*. Много је штете правила, а нису могли никако да је отерају — *да ју изгубе*. На крају је једна жена из Стрелца, Драгојћа, умесила погачу да би је на њу *намамили*. Њен супруг, Ђорђе, ставио је торбу са погачом на раме и рекао вампиру: *Ајде, Стојанће, да идемо у Лесковицу. Жене ти сина, ја да идемо, тројесе ни на свадбу. Ајде, еве Драгојћа је погачу омесила и да идемо.* Он није видео вампира, само му се обратио да би га чуо. Пењући се на велико брдо Таламбас, осетио је тежину на леђима — *она мора да се укачила на мене да ју носим, њешко ми као камен кад носим, ама једва сам излезал.* Када је стигао на место одакле се иде према Лесковици, торбу са погачом је закачио на дрво и рекао јој: *Ајде, ти сад иди на тамо, ја ћу на овамо.* Ђорђе се вратио у Стрелац, а она је отишла и није се више враћала.

Вампира може да убије *субојник* ако га полије кључалом водом, те кажу: *ко је субојник — да га појари.*

### Вампир у народној медицини

У народној медицини у овом селу користе *вампирову кост*. Према народном веровању, када пси ноћу негде много лају, то значи да су растргли вампира. Ујутру је потребно доћи на то место, на коме је од вампира остала само гомила пихтија. Пихтије треба *разгрнути* и ту се налази вампирова кост. Она изгледа као кост човечјег колена — жуте је боје. Интересантно је да, као што сам поменула, покојницима за које сумњају да ће се повампирити, закуцавају иглу у колено, а код *увампириених* остаје само та кост. Користе је за лечење црвеног осипа, који се јавља на кожи код беба. Ставе је у *коришћу*, тј. у кадицу у којој се дете купа, и осип прође. Ево приче која то илуструје: *Ишла баба Драга код шешку њену, девојка била, да јој помогне, јер је имала пуно деце, па да их оћеру. Нека жена у њу малу била умрла. Целу ноћ су лајала исећа. На то исећа много лају. Ујутру ће шешка да иде за воду, а Драга сас њу да ју помогне. Тешка је ишла испред. Наћу на нешто као ишчије, иако се тиресе. Тешка је знала како то изгледа и рекла: „Леле, леле, где исећа сиринку Сшојну куде су удавила!“ И узе дрвце, гранчицу, па га све рашчачка, а у средини је та кошчинка. Драга ми је то причала, није то лжа. Узе кошчинку, увајти ју шека и шури ју у цей.*

Једна казивачица (рођена у Стрелцу, живи у Бору) је 1975. године ставила ту кост у кадицу у којој је купала своју бебу са црвеним осипом по кожи, и тај осип је нестao.

### Завршна разматрања

Према традиционалним представама о вампиру, ово биће је на неки начин оживљени мртац. Међутим, овде се сусрећемо са веровањем према коме човек за живота може постати вампир. До ове врсте вампирења долази уколико се оболела особа осами, а не лечи се и нико јој не помаже. У уводном делу сам навела да вампирење, према традиционалном схватању, углавном зависи од живота појединца и његовог односа према заједници.<sup>24</sup> Међутим, овде имамо једну потпуно супротну ситуацију, јер вампирење зависи од односа заједнице према појединцу. Тиме се заједница подстиче да брине о болесницима, јер рођаци који не обилазе своје болесне сроднике бивају принуђени да трпе њихове „вамписке“ посете. Ове представе усмеравају понашање заједнице према болеснима и на тај начин имају улогу етичког регулатора.<sup>25</sup>

Казивачима је сумњив човек који је болестан, „а не прима инјекције“. Пробадање коже иглом представља један од начина уништавања вампира. Дакле, појединац који одбија да му буше кожу, тиме изазива неповерење своје околине.

Могућност „породичне наследности“ вампирења представља још једну новину у односу на традиционалне представе о вампирима. При том, морам да нагла-

<sup>24</sup> Понекад до вампирења долази несрећним случајем, нпр. уколико преко покојника прескочи нека животиња.

<sup>25</sup> Д. Бандић је посматрао веровање у вампира као механизам помоћу којег се спречава аберација појединаца; видети у: Dušan Bandić, *Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko*, „Vampir u religijskim shvatanjima jugoslovenskih naroda“, Beograd 1990, 68.

сим да фамилије у којима се поједини чланови вампире, нису окарактерисане као аберентне, већ се то посматра више као нека врста наследне болести.

Из грађе је очигледно да је у овом крају знатно ослабио страх од вампира. Наиме, уместо драстичних традиционалних метода уништавања вампира, овде се од вампира штите тако што га или добро изгрде и отерају од себе, или прибегавају уочавању. То је метод који подразумева да за живота повампиреној особи треба рећи у очи све оно што је као вампир учинила. Према традиционалној представи, тешко и дуго умире грешан човек. Овде је присутно веровање да је болеснику потребно предочити све његове грехе, тако да он — суочивши се са својом грешношћу — умре. Ако је упитају вампир-покојник, могуће га је *намамићи на њога*чу и извести из села.

У традиционалним представама често су повезана веровања о опасном и лековитом. Примера ради, змија је симбол подземног света, „својствена су јој апотропејска и штетна својства, она је отровна и лековита...“.<sup>26</sup> Међутим, у постојећој литератури о вампиру није забележено да има било каква лековита својства. Једну од новина, коју је донело ово истраживање, представља податак да мештани Стрелца у народној медицини употребљавају тзв. *вампирову кост*. То је управо кост колена — она иста у коју се заклацава игла да се покојник не повампире.

Из наведених народних веровања, која су и данас живо присутна у селу Стрелцу, може се закључити да је човек људско биће само у заједници са другим људима.

Gordana BLAGOJEVIĆ

## A CONTRIBUTION TO THE VAMPIRE STUDIES AMONG SERBS OR VAMPIRE STORIES FROM LUZNICA

*Key words:* belief, vampire, Strelac, speaking-out, vampire's bone.

This paper is the result of original fieldwork performed in the village of Strelac, in southeast Serbia during August 2003. All Slavs believed in the existence of a vampire; still today, this belief is widespread among Serbs. According to the folk stories, a man can become a vampire during his life or after death. It is believed that certain persons have a predisposition to become vampires: informants argued that the condition could descend by inheritance, or if an animal steps over a deceased person. A man can also become a vampire during his lifetime if he suffers from certain illness, but does not take medications, or if, when ill, he is left alone or abandoned by his family. In most cases a vampire hunts his relatives or neighbors, or disturbs their cattle. A vampire makes noise, troubles its relatives, jumps on their back, and sometimes sucks their blood. There are two ways of protection against a vampire: to scold and push a vampire away, and to face the creature in order to "speak out". The "speak-out" method means that a vampire needs to be told about everything it did as a vampire. If a vampire is a vampire-deceased, it is possible to "lure" it with round bread, and banish it from the village. The villagers here use "vampire's bone" for this purpose. These beliefs encourage people to take care of their sick — the ones who do not do so get frequent visits from a vampire.

<sup>26</sup> *Словенска митологија*, Енциклопедијски речник, Београд 2001, 212.



Ласта ЂАПОВИЋ  
Етнoгpафски институт САНУ, Београд

УДК 821.16.09-3 : 398  
821.163.41.09-3 : 398  
Оригинални научни рад

## НАЈВЕЋА ЖРТВА Жртвовање сопственог детета као мотив у словенској народној књижевности\*

Аутор разматра текстове наведене у раду М. Драгоманова *Словенска предања о жртвовању сопственог детета*. Сучељавајући у анализи приповести из Украјине и Бугарске са две српске народне песме, аутор долази до закључка да су наше песме слојевитије и богатије порукама.

Уочавајући да се у свим текстовима проповеда хришћанско милосрђе, аутор открива да је основа тока свих прича: жртва → спасење → васкрсење, што би могло асоцирати на Христову жртву.

Кључне речи: епифанија, жртвовано дете, милосрђе, забрана рада недељом, васкрсење, казна, награда.

У свом раду *Словенска предања о жртвовању сопственог детета*<sup>1</sup> бугарски научник М. Драгоманов је навео читав низ записа у којима се јавља мотив жртвовања. Порекло тог мотива он везује за индијски мит о Виравари.<sup>2</sup> Налази га у

\*Рад је део пројекта бр. 2157: *Традиционална култура Срба — системи предсјава, обреда и социјалних институција*, који је у целости финансиран од стране МНЗЖС РС.

<sup>1</sup> М. Драгоманов, *Славјанскије сказанија за ђожерјивување собственог дете*, Сборникъ за народни умотворения, наука и книжнина, книга I, Министерството на народното просвещение, София 1889, 65–96.

<sup>2</sup> Драгоманов сматра „да морална идеја жртвовања сопственог детета за ближњег није сагласна са учењима предње-азијских монотеистичких религија, које иако проповедају алтруизам, али не до тог степена, не признају право човеку да располаже ни туђим ни својим животом, јер он спада у непосредну надлежност бога. С друге стране — наглашава Драгоманов — будизам не зна за границе у самоодрицању“ (в. стр. 91). Отуда он, а можда помало и под утицајем идеје о индоевропским коренима, праузор овог мотива налази у легенди о Виравари, која је, по њему, била распрострањена не само у предњој Азији већ и у Европи. Предање гласи:

Виравара, чије име значи *најбољи јунак*, прогнани царев син, најмио се у службу неког цара. Своју велику зараду давао је сиромасима и жртвовао боговима. Једном сазна да ће цар умрети за три дана уколико он, Виравара, не жртвује свог сина богињи Дураги. Уз сагласност жене и самог сина, Виравара, верни слуга, жртвује свог сина. После тога жена и ћерка му умру од туге, а он изврши самоубиство. Сазнавши све то, ни сам цар више није желео да преживи губитак толике „достојне чељади“, али богиња спречи његово самоубиство, а бесмртним пићем васкрсне четворо умрлих (в. стр. 93).

Ова приповест има више изражену социјалну него религиозну компоненту, јер је Виравара превасходно веран слуга који се жртвује за свог господара. Занимљива је драматика после принесене жртве коју не налазимо ни у једном другом наведеном примеру.

Русији, Украјини, Грузији, затим развијеног и у више варијација у Бугарској, као и у две песме у Србији. Претпоставља његово преношење преко богумила, катара, све до Бретање и Француске, где се јавља у доста измењеном облику.

Драгоманов је та предања сврстао у три групе:

I Жртвовање детета (сина) за Бога и веру

II Жртвовање детета (сина) из самилости према сиромашу

III Жртвовање детета (сина) из осећаја дуга и захвалности; из љубави према пријатељу.

У прву групу Драгоманов је сврстао украјинска и руска апокрифна предања. У њима се прича како се Богородица, а понегде и само дете Исус, бежећи пред Иродом, или јеврејском потером, склонила у једну кућу. У кући су били жена и дете Исусовог узраста. Богородица је дете бацила у запаљену пећ, а на његово место ставила Исуса. Рекавши жени да потери каже да је дете у колевци њено, сакрила се. По одласку потере, по једној верзији, Богородица вади живо и здраво дете из пећи, које — кад одрасте — постаје цар Папарим (римски папа) који вечно живи. По другој верзији, тзв. „Милосрдна жена“, по отварању пећи мајка види своје дете у рајском пределу са анђелима, а за њу се потом каже да „она прва у рају пребива“.

Предања која припадају другој групи су најбројнија и најраспрострањенија. Налазимо их у украјинској легенди, у пет приповедака у Бугарској, у две српске народне песме и, у доста измењеном облику, у две бретонске верзије. Заједничко свим овим приповестима је то што се у њима појављује Бог у облику једног, болесног старца или путници — божји изасланици; као и то што се у већини њих жртвовањем сопственог детета постиже излечење.

Приче треће групе немају тако изражен религиозни карактер, већ више социјални. Сличне су причама друге групе по томе што жртвовањем сопственог детета долази до излечења. Мотив за ту жртву је или осећање дуга, односно захвалности, или љубав према пријатељу. У једној причи трговац жртвује свог сина да би излечио сина ханције, који је њега и његов караван, заробљен снегом, бесплатно хранио целу зиму. Наиме, ханцијин син болује од губе, а излечиће се једино ако се умије крвљу трговачевог сина. У другој причи Амис за болесног пријатеља, Амилеста, жртвује сина, јер ће га једино спасити умивање у дететовој крви. У оба случаја деца су после излечења болесних, иако жртвована, жива, односно оживљена.

Драгоманов у свом раду истражује где све има предања са мотивом жртвовања сопственог детета, систематизује их и покушава да открије порекло самог мотива. Међутим, ми смо открили да читање наших песама у склопу наведених предања ставља тежиште поруке на милосрђе, док је при издвојеном читању песама основна порука — забрана рада у недељу.

Стога ћемо се овде мало детаљније позабавити приповестима друге групе, у коју су сврстане и наше две народне песме, те покушати да сагледамо по којим се елементима оне уклапају у основни мотив приповести, а по којима се од њега удаљавају.

### 1. приповест<sup>3</sup>

Једном била три брата без оца и мајке, па кренула у свет. На путу сретну старца који их прихвати као синове и обећа им да ће их, кад одрасту, добро поженити, »само да не забораве Бога«. И тако и би. Ожени најстаријег у лепу кућу и, по

<sup>3</sup> Каневский уездъ, Киевска губерния, и вместино у Чубински, Трудны экспедицији въ югозападный край (т. II, 355–357), према: Драгомановъ, н. д., 71–73.

његовој жељи, да му волове. Потом ожени средњег и да му воденицу и рибњак — како је желео. Старац и најмлађи брат, наставивши путовање, наиђоше на једну напуклу кућу с девојком испред ње. Најмлађи рече: „Да се оженим том девојком и да имам жита, не бих заборавио Бога и давао бих сиромасима хлеб“. Старац и њему испуни жељу и оде својим путем.

После извесног времена старац, који је у ствари био Господ, реши да обиђе ону тројицу и да „види како се односе према сиромасима“.

Најстарији и средњи брат су се обогатили, и обојица су старца отерали.

Пред најмлађим се Господ појави као одрпан старац, пун вашки и краста, и од њега затражи милостињу. Овај га пошаље у кућу где га жена, пошто му да чисту преобуку, упита како може да се ослободи гамади и краста. На то јој он одговори: „Ако узмеш ово дете које ту седи, ставиш га у тепсију и туриш у пећ да се испече, и ако се намажем том машћу, ослободићу се ове гадости, а ако не, за два дана ће ме изјести до смрти.“ Жена оде да пита мужа, а он јој рече: „Чини ми се да је боље да спасиш смрти једног одраслог човека него једно мало дете. Уради то.“ Она наложи ватру, стави дете да се пече и још нагура цепанице да дете не изађе из огња. Кад је мало после погледала у пећ, а дете седи живо и здраво и игра се златницима. А старац рече: „Вама, чеда, Господ то даје, јер не заборависте сиромаше; а ваша браћа, која их заборавише, изгореше са свим што имаху.“ И нестане, а они су живели у изобиљу.

## 2. приповест<sup>4</sup>

У стара времена кад је Господ ходио земљом, била три брата која су кренула у печалбу. На путу наиђу на чесму и најстарији рече: „Кад би Бог дао да уместо воде тече вино, направио бих крчму и сваком давао бесплатно вина.“ Господ чује и испуни му жељу. Двојица, путујући, дођоше до планине где би пуно врана и гаврана. Средњи рече: „Кад би Бог дао да су ове птице овце, направио бих бачију и сваком давао бесплатно млека“. И њему Бог испуни жељу. Најмлађи, путујући сам, дође до неког града и најми се да ради код неког ханџије. Касније га овај ожени својом ћерком. Сви беху добродушни и лепо су живели.

После извесног времена крене „дедо Господ да испита веру три брата“. Старија браћа су прво поступала како су обећала, а потом су свима наплаћивала и силно су се обогатила. Господа, који им се приказао као старац који проси мало вина, односно млека, обојица су отерала. На то он учини да из чесме поново тече вода, а овце постадоше опет врране и гаврани, те они осиромаше.

На крају дође код најмлађег, а у обличју болесног, у ранама старца. Лепо га примише и вечераше с њим без гађења. На питање шта би му помогло, он рече да се то не купује за паре и да би једини лек био месо од сина јединца. Домаћини размисле и, са закључком „даће Бог још деце, млади смо“, а да не питају старца, закону дете, ставе на тепсију и однесу у фуруну да се пече. Старац, кад чује шта су урадили, пребацује им и учи их светој молитви. Муж донесе тепсију, а старац узме мало од испеченог детета и оздрави. Потом благослови дете, а оно оживи. Затим старац нестане, а они спознаше да је то био Господ. Он им „остави благослов и не видеше никакво зло и придобише царство небеско“.

<sup>4</sup> К. А. Шапкаревъ, Сборникъ отъ народни страни, Кн. III, *Българ. народ. приказки верования*, Пловдив 1885, 18–22, према: Драгомановъ, н. д., 73–76.

3. приповест<sup>5</sup>

## „Три брата и старац“

Старац, Господ, путује с три брата. Исто као и у претходној учини чудо са чесмом и са овцама, само у овој верзији камење претвори у овце. Најмлађем, који је само пожелео жену и да с њом „буде једна душа“, такође је испунио жељу. Двојица старијих су прошла као и у претходној причи.

Кад је дошао код најмлађег брата, „старац није тражио само да једе дете, него и да се намаже машћу печеног детета“. Међутим, у овој причи старац није кушао од печеног детета, већ је дете из пећи извађено живо, велико од 15 година са сребрном књигом у рукама.

4. приповест<sup>6</sup>

## „Четири брата и дедо Господ“

Посебност ове приче је у томе што се у њој јављају четири брата, а не три — као што је уобичајено. По садржају, она је слична двома претходним. Четири брата су кренула у печалбу и срела деду Господа. Најстаријем учини да тече вино уместо воде. Следећем — гроб са две тополе претвори у јарам и волове; а трећем — камење једне гробнице и врране претвори у беле и црне овце. Најмлађем даде добру жену.

Прва тројица прођу као и у претходним причама.

Ушавши код најмлађег, који је био сиромашни сеоски говедар, затекне жену како спрема сиромашку вечеру да би нахранила децу. Старац учини чуда: створи праву питу и празно буре напуни вином. А онда захтева: „Да ми закољете једно од деце на жртву (курбан), да га испечете на ђувећ-тепсији и да ми га дате да поједем“. Они учине тако, а кад су отворили пећ, нађу дете живо и здраво како се игра златном јабуком, а око њега све сами златници. Тако најмлађи брат од сиромашног говедара постане најбогатији у селу.<sup>7</sup>

5. приповест<sup>8</sup>

Господ у облику старца долази на праг сиромашног Бугарина, који га позива у кућу и нуди му „све што је Господ дао“. Домаћин хоће са гостом да подели вечеру, али гост ништа не узима. Кад је ушла домаћица са дететом на рукама, гост рече: „Понуђено нисам могао јести, али сад ми се хоће печеног човечијег меса. Закољи свог малог сина... и целог га стави на једну тепсију и стави га у пећ, само пази да не види жена, јер ће јој бити жално“.

А домаћин рече: „Само то тражиш, дедо? Зашто ми то пре не рече, да ми у кући не седи гладан гост?! Зар ти не рекох да је све што ми је Бог дао твоје?“

<sup>5</sup> Штампана уз рад Драгомановъ, н. д., 95–96, као белешка редакције; забележена у Аху-Челеби, у зборнику Ст. Н. Шишкова, под називом „Три брата и старац“.

<sup>6</sup> Штампана уз рад Драгомановъ, н. д., 96, као белешка редакције; забележена у Старој Загорји, у зборнику Г. П. Русеског, под називом „Четири брата и дедо Господ“.

<sup>7</sup> У два последња примера као да се чуда Господа, небеског Бога, преко гроба повезују са хтонским, подземним, смрћу и са магијом; вода, потичући из земље као да бива обоготворена претварањем у вино. Истовремено, то претварање воде у вино асоцира на Христово чудо, односно на свадбу у Кани.

<sup>8</sup> К. А. Шапкаревъ, н. д., 22–24, први пут објављено у зборнику Ербена, *Сто словенски народни прикази и повести въ оригинал*, Прага 1865, 207–209, у одељку „Българско гостопримство“; према Драгомановъ, н. д., 76–77.

Кад је све урадио што му је старац рекао, „сео је до старца и разговарао с њим весело-весело“. После извесног времена старац рече: „Види да ли је печено; много слатко, лепо мирише; треба да се испекло.“

Кад је домаћин отворио пећ, све је светлело, све је постало златно. „Дете се-ди у тепсији као велико момче, лепо, весело и здраво. На глави му венац од бисера и драгог камења, за пасом сабља, у десници књига са златним словом, а у левици сноп пшенице с богатим класјем, све златно.“ Старац благослови њихове њиве и стоку, децу и унучад и вечну кућу, те нестане.

У свим овим приповестима појављује се Бог, али он није препознатљив, он се појављује у облику путника, старца, госта. Појава божанства у облику човека или неког божанског знака назива се епифанија. Веровање да богови, или њихови изасланици, у хришћанству — Бог, свеци или анђели — ходају земљом, распрострањено је у причама и веома је старо. У антици се јавља у Овидијевим метаморфозама, у причи о Филемону и Баукиди.

У нашој народној књижевности епифани ходају по земљи и проверавају понашање људи. Најчешће, Бог, свеци или анђели, награђују или кажњавају одређене поступке, и тако нормирају понашање људи.

У свим наведеним приповестима, украјинским и бугарским, јавља се дедо Господ, тј. Бог у облику старца. У прве четири приче, где се појављују браћа, он се јавља као добротвор и често својим чудима збрињава сироту или сиромашну браћу, али под условом да не забораве Бога. Не заборавити Бога значи понашати се у складу са прокламованим нормама. У овом конкретном случају (прве четири приповести) то је однос према сиромасима. Милосрдност значи давање милостиње, која се може састојати у храни, одећи, али и у гостопримству. Занимљиво је да приликом збрињавања браће увек жеља најмлађег бива најмања, готово природан догађај, тј. женидба; нема чуда, а понекад најмлађи брат свој положај стиче сопственим снагама.

По нормама, првенствено је важан однос према старима и болеснима, али не само према њима. У једној од ових прича старцу, који тражи вина да би поквасио суву корицу хлеба, од брата који се обогатио тако што му уместо воде тече вино, домаћин одговара да он није толико стар, да још увек може да заради за оно што му треба, па и не треба да му да милостињу. У одговору старца „па ти то ниси купио, већ ти је Бог дао“ скривена је порука: све што имамо је од Бога и стога све то и треба да делимо са другима.

Занимљиво је запазити да Бог од браће тражи од онога или оно што им је дао: од старијих део богатства, од најмлађег — дете. Кад старија браћа одбијају његову молбу, он дато од њих одузима, а најмлађем — који испуњава његов захтев — он не само да му тражено враћа, тј. оживљено дете, него му подарује и оно што је од друге двојице одузео — богатство.

У ствари, склоп приповести је такав да се браћа јављају као опозиција лоше-добро, односно да предоче и појачају контраст између лоше, старије браће и милосрдног, најмлађег брата. Тиме се дидактички предочава норма, јер се указује на могућу казну<sup>9</sup> за непожељно понашање, односно награду за пожељно понашање.

Последњи пример у коме изостаје део приче са браћом, по мом мишљењу, није само скраћена верзија претходних. Та приповест баца тежиште на нормирање

<sup>9</sup> Доступни су нам детаљни подаци о казни у само две приче, тј. у примеру 1. и 2. У првом оба брата са својом имовином настрадају у пламену. У другом — престаје чудо, уместо вина поново тече вода, а овце поново постају вране и гаврани, што доводи до осиромашења немилосрдне браће.

не уопштеног милосрдног понашања, већ гостопримства, које можемо сматрати милосрђем, али и посебним обликом милосрдности, с једне стране, а социјалним институтом, с друге стране. И премда се гостопримство јавља као део милосрђа и у осталим причама, оно није њихова основа као што је то у последњем примеру. Отуда би део о браћи у последњем примеру замаглио норму која се желела нагласити, а то је пожељан однос према сваком госту намернику.

Међутим, у овим причама се, уз пожељно понашање, јавља и велико, (готово) превелико искушавање: жртвовање сопственог детета, односно искушавање беспоговорне вере у Бога. Можда траг тога можемо наслутити у речима: „Млади смо, даће Бог још деце“. Но, та беспоговорна вера у Бога, коју налазимо у Старом завету и у причи о спремности Аврама да жртвује Богу свог сина Исака, садржи у себи и други принцип, који је у хришћанству веома наглашен, а то је да човек нема право да располаже ни сопственим животом ни животом другог човека, јер је он у апсолутној надлежности Бога. Милосрђе је прокламовано као вид понашања, али оно овде превазилази границе пожељног, допуштеног и готово прелази у своју супротност. Па ипак, све ове приповести својим крајем занемарују то прекорачење допуштеног, оне га, на неки начин, потиру оживљавањем жртвованог детета. Награђивањем приносиоца жртве, понекад и жртвованог, као да потврђују исправност таквог поступка који се, у ствари, коси са основним хришћанским начелом, наглашавајући истовремено и религиозни карактер казивања.

Уочавамо још један став којим као да се жели ублажити или релативизовати величина жртве. Тај став експлицитно је изнесен у првом примеру, а у другима можемо претпоставити да се подразумева, и изражен је кроз реченицу: „Чини ми се да је боље да отргнеш од смрти једног одраслог човека него једно мало дете“. У временима када су мала деца лако и често умирала више се вредновао живот одраслог човека од живота детета. Потврду свести о крхкости деце живота налазимо и у нашим пословицама „деца су као роса“<sup>10</sup> и „деца су као шуљци“.<sup>11</sup> Суочени са великом смртношћу деце, родитељи су се тешили фаталистичком изреком: „Бог дао, Бог узео“. Али истовремено, таква ситуација ствара и амбивалентност у вредновању, па је дете нешто најдрагоценије, а његово жртвовање представља врхунску жртву.

Милосрдно примљен, болесни старац открива домаћинима да је био код многих лекара и да му је на крају речено да се једини лек који би га могао спасити муке, негде и смрти, не може купити парам. Излечиће се ако се намаже машћу печеног детета или ако куша месо печеног детета (припов. 1, 2, 3). Негде се лек удваја, тј. до излечења ће доћи и мазањем и кушањем, а негде се лечење отежава и спецификацијом жртве, тј. печено дете мора бити син јединац у мајке или двогодишњи син. У неким дошљак посредно поставља захтев, у неким изричито, док се у једном жртвовању, које се обавља без његовог знања, изричито супротставља.

У једној од наведених приповести (4) старац захтева да му испеку једно од деце да би се најео, али он пре тог захтева чини чуда, ствара питу и вино, што може асоцирати на Христово чуда. Тиме се унеколико релативизује његов захтев, јер нам пружа претпоставку још једног чуда, а испуњење тог захтева може бити мотивисано више захвалношћу него алтруизмом, што је основни мотив осталих прича.

<sup>10</sup> Поетски изражено да могу лако нестати са овог света као роса. С. Тројановић, *Загледање или углед*. Вукова грађа, СЕЗБ L, Расправе и грађа, књ. 1, Додатак бр. 60.

<sup>11</sup> „Шуљак — слаб клип кукуруза; слабо, мршаво дете, младунче животиње, отпад“. М. Радновић, *Остала је реч*, СКЗ, Београд 1988, 84, посл. 57, и 425.

А можда се скривено преклапа и са институцијом гостопримства, која је истакнута у последњој приповести. У њој је основни мотив задовољење потреба госта, тј. „да не седи гладан гост у кући“.

До жртвовања долази уз сагласност оба родитеља или се то чини без знања мајке, да би се она поштедела жалости и бола.

Занимљиво је да се у свим овим приповестима као лек јавља било месо било маст од печеног детета, док се у примерима наведеним у трећој групи излечење постиже умивањем у крви жртвованог детета.

Помен о једењу меса печеног детета налазимо у грчким митовима, али у сасвим другачијем контексту и из сасвим другачијих мотива.<sup>12</sup> Оно је анатемисано и каже се да је тај „гнусни поступак озлоједио и само Сунце и оно је ужаснуто променило своју путању“, односно, „оно се сакрило да не би осветлило овај страшни злочин“. Та идеја се јавља и у нашој народној књижевности, са конотацијом нечег најстрашнијег што се човеку може десити. Налазимо је у изреци „Своју децу на огањ пека“<sup>13</sup> и у заклетви „Печено дијете појео ако јесам!“<sup>14</sup> Јавља се и као ужасна казна за кривоклетство у песми *Кумовање Грчића Манојла*.<sup>15</sup>

Но, у наведеним приповестима се жртвовање детета јавља из алтруизма, а једење његовог меса или мазање његовом машћу — ради излечења. Међутим, само у једном примеру се наглашава да до кушања меса и долази, док се у другима то не помиње, иако се подразумева да је дошло до излечења, наиме, у њима је дете из пећи извађено живо и здраво. То је и разумљиво, јер је и сам захтев за излечење, у ствари, постављен зато да се види спремност на највећу жртву и тиме покаже милосрдно и гостопримљиво понашање, односно живљење у складу са постављеним нормативима.

Пошто је дете стављено да се испече, период чекања пружа могућност да се човек пресабере и схвати шта је урадио. У два примера се говори о реакцији и осећањима оца. У другој приповести отац се, идући по дете (очигледно је фуруна на пољу), веома ражалости и открива тепсију да би још једном видео сина,<sup>16</sup> док је у петој наглашено да домаћин прича са гостом „весело, весело“.

При отварању пећи догађа се чудо: дете седи живо, здраво и весело. У два случаја то више и није дете, већ одрасло момче од 15 година. Тиме се на изванредан начин сама жртва поништава, односно као да се тиме враћа на почетно стање, али

<sup>12</sup> Тантал, у жељи да искуша богове, угошћује их месом свога сина Пелопа, из чега је произишла сва несрећа његовог рода. „Сви богови су прозрели намеру Тантала и уздржали се од јела изузев Деметре која је начела плећку.“ Богови су оживели невиног дечака, а Хермес је „заменио његову плећку слоновачом. Стога су сви Пелопови потомци имали белегу на рамену.“ Атреј, син Пелопов, унук Танталов, свом брату Тијесту је, из освете што му је завео жену, изнео на трпезу храну од његових синова. Види: Д. Срејовић, А. Цермановић, *Речник грчке и римске митологије*, СКЗ, Београд 1979, под *Тантал*, *Пелоп*, *Антиреј*.

<sup>13</sup> М. М. Павичевић, *Народно благо из Црне Горе*, VEM 3, Zagreb 1937, 201.

<sup>14</sup> Т. Dragičević, *Narodne praznovjerice*, GZM 19–20, Sarajevo 1907–1908, 496.

<sup>15</sup> Вук Ст. Караџић, *Српске народне пјесме*, књ. II, песма 6. Грчићу Манојлу су дошле две жене да им кумује — Гркиња са женским, а Влахиња са мушким дететом. Гркиња му обећа злата ако замени децу. Кад је Влахиња открила превару, оптужила га је, а он јој се клео: „А нијесам, моја мила кумо, / (А дијете држи на кољену) / Та не ијо од овога месо!“ (стих 36–38). Манојло је после тога отишао и узео од Гркиње што је обећала. Враћајући се од ње кући, налети на црно јагње и „убио га, па га испекао / и од њега, љубо, обједова“ (стих 63–64). Испоставља се да се његов син прометнуо у то црно јагње.

<sup>16</sup> Том приликом, оцу се чини да су дечје очи отворене, али помисли да их није затворио. У овом детаљу Драгоманов наслућује колебање приповедача: као да је хтео рећи да је дете из пећи извађено живо, што се у свим другим примерима и дешава, али се онда враћа на то да дете бива оживљено благословом дошљака после његовог излечења.

се, у ствари, спремношћу на жртву и самим жртвовањем остварује једно квалитивно ново постојање: благословено, просветљено божјим духом, духовно и материјално богатије. То спознајемо, симболички изражено, преко предмета које дете држи или га они окружују: сребрна књига или књига са златним словом (симбол откровења кроз божју реч јеванђеља), златна јабука (симбол љубави, здравља и среће), златни сноп класалог жита (симбол богатства и добробити).

Порука је: тако бива награђен онај који „не заборавља Бога“, онај који живи у сагласју са постављеним нормама, конкретно — милосрдан и гостопримљив човек.

А сада ћемо се позабавити двома нашим народним песмама које је Драгоманов исправно сврстао у другу групу своје поделе, односно у исту групу са горе разматраним и анализираним приповестима.

### 1. Ђакон Стефан и два анђела<sup>17</sup>

Ђакон Стефан у недељу зором пре службе божје, иде у поље и сеје пшеницу. Путем наилазе два стара путника и питају га који је разлог да ради недељом пре литургије. Он им одговара да му је велика невоља зато што он са својом женом у својој кући храни девет немих и девет слепих, те се нада да ће му Бог опростити грех. Путници одлазе Стефановој кући и затичу његову жену у послу. Постављају јој исто питање и добијају исти одговор. Онда јој предлажу да им да сина из колевке да га закољу, његовом крвљу пошкропе њене дворе и онда ће неми проговорити, а слепи прогледати. После извесног премишљања она им даје своје дете. Путници учине као што су рекли и стварно — неми проговореше и слепи прогледаше, а они наставише пут. Кад се обазрела љуба Стефанова и погледала у колевку, а у колевци јој се чедо игра јабуком од злата. На то она захваљује Богу, а дете јој каже да оно нису била „два путника стара“, већ „два божја анђела“.

### 2. Прави суд два Божја анђела<sup>18</sup>

Два просјака, који су у ствари „два божја анђела“, просећи наиђу на мобу коју предводи ђакон Тодор. Питају га који је разлог да моби у недељу. Он одговара да то чини из невоље, јер он храни седам слепих и девет немих, и удава сироте девојке, и гости сваког путника намерника, јер му је кућа поред друма. Они одлазе Тодоровој кући и затичу његову жену у послу. Питају је исто што и Тодора, а она им исто одговара, с тим да им каже да седну, па ће им дати „пива и јестива“.<sup>19</sup> На то јој анђели кажу да изађе и види шта се дешава напољу. Кад је она изашла, анђе-

<sup>17</sup> Вук Ст. Караџић, *Српске народне ђјесме*, књ. II, песма 3.

<sup>18</sup> Вук Ст. Караџић, *Српске народне ђјесме*, књ. V, песма 230.

<sup>19</sup> Навешћу овде један лични доживљај са терена, као пример колико је гостопримство цењено. Као дете, средином педесетих година XX века, у време првомајских празника који су се поклопили са последњом недељом ускршњег поста, била сам са родитељима и њиховим пријатељима у Манасији или Раваници. Како нисам подносила пасуљ, једину храну у манастиру, моји су кренули у оближње насеље, Сење, да купе нешто од хране. Ништа није било могуће наћи, али су нас упутили на Богосава. Кад се на капији, пошто смо покуцали, појавила лепа девојка, мој отац је упита: „Примате ли незване госте?“. Она одговори: „Примамо и знане и незнане“, и уведе нас у кућу. Ту, пошто су нас све нахранили, сазнадосмо да право име нашег домаћина није Богосав, већ га је народ — сматрајући да је због своје добротe сав од Бога — прозвао Богосав. А он је причао како је био рањен за време Првог светског рата и како је спознао доброту кроз пожртвованост енглеских болничарки које су га неговале. Кад је сазнао да је међу нама једна Енглескиња, проф. Марија Стенсфилд-Поповић, био је пресрећан да је могао да је угости. Дирнута тим поштовањем, М. С. Поповић никад није пропустила да посети Богосава кад би је пут нанео у тај крај.



ли уђу у кућу и „заклаше јој у бешици сина“, његовом крвљу пошкропише неме и следе, који проговорише и прогледаше, а они потом одлетеше. Кад се вратила љуба Тодорова и „открила чедо у бешици, златне су му руке до рамена, а злаћане косе до очију“. Дете мајци обзнањује да оно нису били просјаци, већ анђели, те да су јој поручили да ће им од сада излечени помагати у послу, али да више не раде „у недељу свету“.

У обе ове песме не проповеда се милосрђе, бар не на први поглед, већ је милосрђе узрок прекршења веома строго постављене забране рада у недељу.

Реч *недеља* је постала од *не делати*, *не ради*. Старословенског је порекла и позната у свим словенским језицима, па по томе можемо закључити да је и много пре примања хришћанства означавала дан обавезног одмора. Са примањем хришћанства, у коме се недеља слави као дан Христовог васкрсења,<sup>20</sup> само је потврђено вредновање недеље као светог дана на који постоји забрана рада. Можда је под хришћанским утицајем недеља и персонификована као светица Недеља, ћерка св. Петке. „По народном веровању она је највећа мученица, јер се у њено тело сваког њеног дана (недеље) забадају справе (игле, шила, сечива и др.) оних занатлија — и жена — који раде у њен дан.“ Народ јој се обраћа у молитвама за заштиту и помоћ, а њеним именом се заклиње.<sup>21</sup>

Прекршење забране рада у недељу сматра се озбиљним грехом. Казне су, по народном веровању, веома ригорозне: болест, смрт, осуда на вечне муке у паклу. Сестра је једва измолила Бога за живот Краљевића Марка коме се св. Недеља у виду гује свила око врата и хтела га удавити зато што је ишао у лов и радио у недељу.<sup>22</sup> На најстрашнију, најокрутнију казну осуђене су мајке које су радиле недељом. Не само да су кажњене превременом смрћу<sup>23</sup> и мукама у паклу, већ су на пакао осуђена и њихова мала, умрла деца.<sup>24</sup> И данас је распрострањено веровање да

<sup>20</sup> Ово се одразило у руском језику; наиме, недеља (дан) се каже *воскресење* и потиче од *воскресати* ускрсавати, дизати се из мртвих, односно од *воскресение* = „Ускрс“; реч *неделя* се задржала у значењу седмице.

Код Јустина Филозофа (око 150. г. н. е.) налазимо да су се хришћани окупљали „на дан сунца“. У антици је сваки дан у седмици био повезан са планетама, небеским телима и њиховим божанским персонификацијама. Како је свако од тих божанстава било заштитник одређене људске делатности, тако су се и поједини послови повезивали са одређеним седмичним даном. Недеља је била под знаком сунца и посвећена је одмору. Хришћанство је у својим почецима, под утицајем јудаистичког сабата, обележавало суботу као дан одмора и литургије. Цар Константин, који је био *pontifex maximus* култа *Sol Invictus*, Непобедивог Сунца, својим указима (321. г. н. е.) је учинио да недеља постане хришћански дан одмора, а касније и литургијски дан. Види: V. Chevalier J., *Cheerbrant A., Rječnik simbola*, Zagreb 1987, под *tjedan*; и *Enciklopedija živih religija*, glavni urednik Kit Krim, Nolit, Beograd 1992, под *nedelja*.

<sup>21</sup> В. Ш. Кулишић, П. Ж. Петровић, Н. Пантелић, *Српски митолошки речник*, Београд 1970, под *недеља*.

<sup>22</sup> Kraljević Marko i sv. Nedjelja, *Hrvatske narodne pjesne*, Matica Hrvatska, Zagreb 1896, knj. I, 122; и Lov Kraljevića Marka, Branko Mušicki, *Srpske narodne pesme iz Srema*, Pančevo 1875, 95.

<sup>23</sup> У тој песми готово да наилазимо на оно што бисмо данашњим речником назвали здравственим упозорењем: људском организму је потребан одмор; ако се човек не одмара, разболеће се.

<sup>24</sup> Ово кажњавање налазимо у песми „Пречиста Марија и св. Архангео у рају и паклу“, збирци Б. Петрановића. Пошто нам се одломак који се односи на кршење забране рада у недељу чини веома занимљивим, ми ћемо га овде, и поред дужине, изнети у целини: Пречиста Марија идући кроз пакао наилази на два једногодишња детета и пита: „Шта су дјеца згријешила кад су била на ономе свјету?“ Св. Архангел одговара:

„Нису она деца згријешила, /стих 204/  
Већ ћетиње мајке милоснице,  
Прије мајке деца представљена,

ако мајке раде, посебно иглама у недељу, то може да се одрази на здравље, па чак и живот њихове деце.

Ћакон Стефан и његова жена су свесни греха који чине, али су уверени да је разлог оправдан и то изражавају речима: „И Бог ће ми греха опростити“.

У првој наведеној песми наглашава се и понавља да ђакон Стефан рано „у недељу пређе јарка сунца, / пређе сунца и пре летургије“ иде прво у поље, а не иде у цркву. По народном схватању, у случају невоље или преке потребе сме се радити и недељом, али само од поднева.<sup>25</sup> Рад недељом ујутру — пре одласка у цркву — као да грех чини још већим.

Али, нужно је да скренемо пажњу на још један елеменат који се јавља у оба примера. Путници на следећи начин питају Стефана зашто ради недељом:

„Или си се јунак помамио;                   /стих 19/  
Или си се данас потурчио,  
Часног крста под ноге згазио,  
Часног крста и крсног закона,  
И своју си веру изгубио... ?“

Дакле, у нашој средини, у доба настанка песме, одмарање недељом означава и припадност одређеној групи — хришћанској, српској, припадност свом народу, а не Турцима — непријатељима. Кршење забране рада недељом тако не представља само грех на религиозном плану већ и на социјалном, јер се непоштовање вредности, правила свог народа може сагледавати и као отпадништво, однарођавање. Стога се рад недељом у овим песмама може проценити као двоструки преступ.

У првом примеру се у почетку, за разлику од другог примера, не зна да су два стара путника — у ствари — два божја анђела. Ти путници, дакле, непознати људи предлажу жени да жртвује свог малог сина зарад оздрављења не њих самих као што је случај у претходно наведеним приповестима, већ познатих људи о којима она с мужем брине, људи чију патњу свакодневно гледа. Ту се поставља вредновање једног живота у односу на здравље и нормалан живот осамнаест људи.<sup>26</sup> Мило-

У рају су била постављена  
Ал' њихове мајке згријешише;  
У неђељу дворе метијаху,  
Преслицама много предијаху,  
И на стану много поткаваху,  
Па Неђељи тужно додијаше  
Неђеља се Богу замолила  
Те и оне младе обољеше  
Обољеше па се преставише;  
Пред мајке су ђеца исходила,  
Да преведу душе материне  
У онога раја бијелога,  
Не моглоше душе пренијети,  
Веће с мајком у јаде падоше;  
Те пливају по јаду нечистом  
И пливаће до божјег суда.“

Б. Петрановић, *Српске народне њјесме*, Београд 1867, књ. 2, песма 2, „Пречиста Марија и св. Арханђео у рају и паклу“ (из Босне), 11.

<sup>25</sup> Види: Ш. Кулишић, П. Ж. Петровић, Н. Пантелић, *Српски митолошки речник*, под недеља.

<sup>26</sup> Тако вредновање се јавља у специфичним околностима. За време Другог светског рата, у страху од опасности да непријатељи открију збег, што би довело до стрељања свих сакривених, догађало се да мајке угуше своје бебе у настојању да спрече њихов плач.

срдна жена, после размишљања, свесно пристаје на ту највећу могућу жртву. У њену пожртвованост не можемо ни тренутка сумњати, као ни у њену безрезервну, дубоку и искрену веру у Бога, јер то потврђује стих који изговара после свега што се догодило: „Мили Боже, на свем теби фала“.

Међутим, можемо се запитати зашто путници-анђели предлажу тако страшну жртву љуби ђакона Стефана, зашто на тако страшан начин искушавају њено човекољубље и оданост вери, хришћанству, која проповеда свеколику љубав и милосрђе. Можда нам бар делимичан одговор пружа други пример, који — у ствари — представља верзију првог, али се баш у овој епизоди од њега знатно разликује.

У другом примеру се на самом почетку каже да просјаци нису обични просјаци, већ да су то божји анђели. Они имају исту намеру — да шкропећи крвљу закланог детета излече, опет, не себе, већ неме и слепе које ђакон Тодор и његова жена хране. Но треба да имамо на уму да се њихова милосрдна делатност не састоји само у храњењу немих и слепих; они удају сироте девојке и они угошћују сваког путника намерника. Излечење немих и слепих се, поред скидања једног бремена са ђакона Тодора и његове жене, може посматрати и као осигуравање помоћи за њихову добротинитељску активност. Отуда се, можемо претпоставити, жена ни не искушава да ли би жртвовала сина. Цело збивање: клање детета, хватање његове крви, шкропљење немих и слепих, као и њихово излечење, одвија се без знања мајке детета, љубе ђакона Тодора, јер су је анђели-просјаци навели да изађе из куће баш зато да не би присуствовала том догађају. Дакле, љуба Тодорова, за разлику од љубе Стефанове, сама *de facto* не жртвује своје, ипак жртвовано дете. Она при повратку у кућу није ни свесна шта се у међувремену збило, већ само види да су неми и слепи излечени. Открива и да њено дете, које се овде не игра — као у претходној песми — златном јабуком, симболом спасења и божанске љубави, већ има златне руке до рамена и златну косу до очију, у чему се очитује божанска посета. Она то открива тек по одласку посетилаца. И тада јој дете преноси поруку божанских гостију који рекоше:

„Ето вама седам нијемаца,     /стих 65/  
И ето вам девет слијепца,  
Да вам сију, ору и копају,  
Ал' немојте у неђељу свету.“

Али шта су то учинили анђели-просјаци да наведу љубу Тодорову да изађе напоље? Они јој рекоше:

„Ти изиђи авлији на врата,  
Да ти видиш чудо невиђено:  
Како пале муње и громови,  
Пале муње и громови,  
Пале муње мобу Тодорову.“

Значај ових речи и њихово значење биће нам јасни ако их повежемо са песмом *Моба ђакона Тодора у неђељу*. Готово да те две песме чине једну смисаону целину. У њој се говори како св. Петка и св. Неђеља моле своју браћу, свеце: Петра, Пантелејмона и Илију, да на земљу пусте кишу и сушу, и да спале мобу, пшеницу и ђакона Тодора који моби у недељу. Сведи одговарају да неће палити мобу када није ништа крива, ни пшеницу кад је божје благо, нити дворе који су с правдом саграђени, „но ђакона кој' закона нема, / ако с' ђакон не би покајао.“

Дакле, казна је и овде, додуше условно, као и у првој приповести, спаљивање због непоштовања постављених норматива, заповести. Заповести су у оба случаја религиозне. То су правила вишег реда, чије кршење изазива божју љутњу, па и казну.

Анђели-просјаци наводе љубу Тодорову да изађе из куће, представљајући јој слику паљења летине, пшенице и људи, и целог труда. И без обзира на то што је слика лажна, и без обзира на то што је они тиме удаљавају од места догађаја који мисле да изведу — а који би за њу био страشان — и тиме је поштеђују, они јој ипак сликом паљења летине предочавају могућу казну за кршење забране рада у недељу.

Можда тиме можемо објаснити и то страшно искушавање љубе Стефанове. Ако знамо да постоји веровање да родитељски рад недељом може утицати на здравље па и живот деце, онда и жртвовање детета у својој потки, поред свог основног и видљивог значења, тј. милосрђа, можда има и друго скривено значење: предочавање казне за кршење табуа рада у свету недељу.

Погледајмо сад елементе које је Драгоманов издвојио као важне у оквиру своје поделе: персонификација Бога или божјег изасланика у виду старца, тј. епифанија; дошљак сутерише жртвовање домаћиновог детета; помоћу жртве (њеног меса, масти или крви) долази до излечења болесних или, ређе, задовољава се гост; мотив жртвовања је милосрђе, алтруизам; награђивањем милосрдне активности пропагира се пожељно понашање.

У наведеним приповестима, сврстаним у другу групу налазимо: сам Бог у облику старца, најчешће болесног, долази у нечију кућу — епифанија; даје на знање да је за његово лично излечење потребно жртвовање домаћиновог детета, и то сина; понекад он изричито захтева то жртвовање, док га некад само назначава; лек је месо или маст печеног детета; родитељи се одлучују да жртвују своје дете из милосрђа, вреднујући живот и здравље одраслог човека више од живота малог детета или из вере у Бога који ће им губитак надокнадити другим дететом; понегде се наглашава да је до излечења и дошло, али већином се оно подразумева; награда за милосрђе као пожељно, прокламовано понашање је, с једне стране — поништавање жртве — оживљавањем детета, а понекад не само његовим оживљавањем већ и његовом појавом у облику одраслог момка, а с друге стране — материјалним богатством — златом и златницима, те духовном добробити у облику живота без икаквих невоља и рајем у загробном животу.

У нашим песмама, које сматрамо да је Драгоманов с правом сврстао у другу групу, налазимо све поменуте критеријуме: појављују се божји изасланици, анђели у облику два стара путника, односно два стара просјака; они предлажу жртвовање домаћиновог сина за излечење болесних; до жртвовања долази из милосрдних побуда; наглашава се да је до излечења дошло; награда је оживљавање детета с обележјима божјег благослова, у облику златне јабуке (што налазимо и у приповестима) или златних руку и косе детета.

Међутим, наше песме и знатно одступају од наведених приповести. У њиховој основи већ постоји милосрђе због кога и долази до кршења одређених норми пожељног понашања. Божји изасланици предлажу жртвовање детета — не да би они сами били излечени, већ да би били излечени неми и слепи које домаћини хране и због којих крше забрану рада недељом. За излечење болесних потребно је шкропљење крвљу закланог детета. Мајка се одлучује на жртву из милосрђа према осамнаест болесних људи који нису непознати дошљаци, већ су свакодневно присутни људи чију патњу гледа. Али, предлог да се дете жртвује можда се јавља и као скривено предочавање казне за кршење забране рада недељом, која се у другој песми јавља у слици спаљивања мобе и летине. Награда је оживљавање детета, али и

излечење болесних, јер — с једне стране — они више неће представљати оптерећење за домаћине који су их хранили, а — с друге стране — они ће од тада бити и њихова помоћ. Та помоћ је нарочито наглашена у другој песми и може се сматрати, пошто је милосрдна активност у тој песми проширена и на удавање сиротих девојака и угошћавање путника намерника, и сугестијом за настављање добротини-тељске делатности домаћина.

Сучељена анализа приповести које наводи Драгоманов и наших народних песама открила нам је сву слојевитост ових других, као и многоструког порука које нам оне преносе.

Осврнућемо се овде још на нешто. Погледајмо сада елементе који све ове текстове обједињују.

Све ове приче, а посебно наше песме, предочавају највише етичке принципе хришћанства — милосрђе и пожртвованост. И симболика је у њима хришћанска. Тим више збуњује људска жртва која се у њима јавља. Она овим песмама даје привук паганства. Међутим, издвојимо битне елементе прича:

- епифанија — божанско присуство,
- жртвовање детета — сина,
- жртвовањем се постиже излечење — спасење,
- тело и крв жртве доносе спасење,
- син-жртва — бива васкрснута.

Из тога произилази: жртва → спасење → васкрсење — с једне стране, а с друге стране — преко тела и крви жртве долази се до спасења.

Зар нас спасење телом и крвљу не подсећа на причешће, зар нас жртвовање сина ради спасења болесних и његово васкрсавање не асоцира на Бога који жртвује свог сина — Исуса Христа ради спасења људи, а потом га васкрсава?! Наше је мишљење да се у овим текстовима на првом месту проповедају доброта и милосрђе, па макар они захтевали и највећу жртву, жртву какву је поднео Бог дозвољавајући да његов син, ради спасења људи, буде разапет на крст. То нас, даље, наводи на слутњу да ови текстови скривају и — на народу својствен начин — испричану или парафразирану причу о Христовој жртви.

Lasta DJAPOVIĆ

#### THE MAIN SACRIFICE: Sacrificing own children in Slavic folk literature

*Key words:* epiphany, sacrificed child, mercy, work restriction on Sunday, punishment, reward, Resurrection.

This paper discusses the work of M. Dragomanov "Slavs fables about sacrificing own children." These fables are divided into three groups, whereas the second group is discussed here. This particular group includes fables on sacrificing one's own child (a son) out of pity for the poor, a few tales from the Ukraine, Bulgaria, and two Serbian folk songs: Deacon Stefan and two angels, and True ordeal of the two God's angels. The analysis shows that all fables encourage merciful behavior. Bad behavior toward the poor, on the other hand, is always punished, and good, desirable behavior, even if it includes sacrificing one's own child in order to cure the sick, is always rewarded, whereas the sacrificed child becomes resurrected.

Serbian folk songs also contain the motif of one's own child sacrifice in order to cure blind or mute people, and here the child gets resurrected too. However, these songs differ greatly from the fables. Namely,

they encourage, in the name of mercy, the breakdown of certain norms of socially desirable behaviors; like for example, work restrictions on Sundays—and this encouraged breakdown represents the main point of the songs. A request for sacrificing one's own child could have, in addition to altruism, other hidden meanings, for instance, a possible punishment due to the breakdown of religious norms. The songs have multiple layers and meanings.

In a nutshell, all documents assert the highest ethical principles of Christianity. Nonetheless, human sacrifice, which seems in opposition with Christian values, creates confusion and gives at the same time, a pagan note to these texts. However the author argues that all cited fables contain the connection: sacrifice—salvation—resurrection, which could point out to Christ's own sacrifice.

Милина ИВАНОВИЋ-БАРИШИЋ  
Етнографски институт САНУ, Београд

УДК 398.33(497.11) „194/196“  
Оригинални научни рад

## ВРЕМЕНСКО ОДРЕЂЕЊЕ ПРАЗНИКА И ГОДИШЊИХ ОБИЧАЈА У ПОДАВАЛСКИМ СЕЛИМА\*

У раду се разматра празновање у народном схватању, затим временско одређење празника и годишњих обичаја на примеру подавалских села: Зуце, Пиносава и Бели Поток. Период који се у раду разматра је време од краја Другог светског рата до краја шездесетих година прошлог века.

*Кључне речи:* празник, празнично време, време и годишњи обичаји, подавалска села, период од краја Другог светског рата до краја шездесетих година прошлог века.

Годишњи обичаји су повезани са празницима који имају свој устаљени и датумски утврђени временски циклус. На почетку излагања посветићу се одређењу празника на основу народног схватања. За разматрање теме послужиле ми примери из београдске околине, односно из трију подавалских села: Зуце, Пиносава и Бели Поток.<sup>1</sup> Време које ће бити примарно у разматрању је период после Другог светског рата, па све до краја шездесетих година прошлог века. То је период у коме су обичаји били сачувани у већем обиму и бројности, а по свом садржају се могу још увек сматрати традиционалним наслеђем — у односу на период између два светска рата.

**Одређење празника и празнично понашање.** Празницима, тј. данима који су се разликовали по неком свом обележју од уобичајених, у народу се посвећивало много више пажње у прошлости, него што се то данас чини. У животу људи, како у прошлости тако и данас, смењују се дани који имају, за њих, различита значења, односно различито су вредновани. Свакодневни сеоски живот био је обележен сталним смењивањем радних дана, када је било време обављања разних послова везаних за потребе чланова породице или шире сеоске заједнице, и нерадних — тзв. *празничних дана*, када се животни *ритам свакодневице* мењао и прилагођавао новонасталим околностима.

Шта је у животу сеоске заједнице и појединца значио „долазак“ празника? Значио је, пре свега, прилагођавање времену које долази, а што је, на првом месту,

\* Рад је настао у оквиру истраживања на пројекту 2157: *Традиционална култура Срба — системи представљања, обреда и социјалних институција*, који је у целости финансирало Министарство науке и заштите животне средине РС.

<sup>1</sup> Разматрања и закључци у раду засновани су на теренским истраживањима, обављеним у подавалским селима, и на грађи прикупљеној том приликом за потребе израде магистарске тезе.

предвиђало прекид са свим обавезама којима су испуњени „обични“ радни дани и могућност да се наставе започети послови тек по окончању празника. Истовремено се очекивало да се обаве обичајне радње које су празнични дани подразумева-ли. То значи да су празнични дани били у потпуности другачији од обичних дана, јер су имали и посебна обележја у народу, пре свега, у виду одређене обичајне праксе. Ови дани су у прошлости били подједнако значајни и за породицу и за њене чланове, али и за ширу сеоску заједницу.

Када је у питању народно празновање (прослављање празника на селу), односно празнична обележја појединих дана у години, уочавамо два значења/два тумачења о томе коме је одређени празнични дан посвећен — *хришћанско* и *народно*. Према хришћанском тумачењу, празници су посвећени сећању на значајне догађаје из хришћанске традиције,<sup>2</sup> а по народном се — осим што су празници посвећени хришћанским свецима који се углавном поштују на поједине празнике — обављају и за ту прилику предвиђени обичаји, који се у неким случајевима не могу повезати са светитељем чије име празник носи.<sup>3</sup>

Једно од обележја годишњих празника, па и обичаја као њихове пратеће манифестације, јесте циклично понављање током године. У овом цикличном понављању уочавају се два циклуса празника, која теку паралелно: 1. *седмични* и 2. *годишњи*.

1. *Седмични циклус* подразумевао је празновање недеље као празничног дана, када се избегавало обављање свакодневних послова (осим у појединим ванредним приликама). Недеља је била веома важан празнични дан у животу сеоских заједница — све до тренутка када почиње да се у послератном периоду мења структура сеоског привређивања. Веће ангажовање средње и млађе генерације изван места становања намеће потребу да се и недељом обаве поједини послови, који су раније обављани и завршавани преко недеље (тзв. радним данима). Да се не ради недељом — само се донекле задржавало код старије генерације, која је и надаље остала код куће, односно није имала других обавеза изван домаћинства или села.

2. *Годишњи циклус* је подразумевао да се у току календарске године празнују — појединачно (у породици) или колективно (читава сеоска заједница) — за то одређени дани, који су називани — *йразници*. Сви празници током године у народу нису имали исту важност. Према „тежини“ празника одређиван је и народни однос према њима. Тако је на поједине празнике строго забрањивано обављање било каквих послова, док се на поједине, „мање тешке“ празнике није сматрало за грех обављање послова, чак и пољопривредних.

Кад су годишњи празници у питању уочава се да их карактерише: 1. *нейо-крејнось* или 2. *йокрејнось* (тзв. *йомерајући* празници).

1. *Нейокрејни йразници* се увек празнују одређеног датума. Током године ови празници преовлађују, а највише их је током зиме, лета и јесени.

2. *Покрејни йразници* нису везани за исти датум, али се увек обележавају у исти дан (субота, недеља, четвртак и сл.). Померајући празници су они који се празнују током пролећа и међу којима је Ускрс најважнији празник (нпр. Покладе, Лазарева субота, Цвети, дани Велике недеље, Велики петак, Спасовдан, Духови и др.).

У народној традицији празник је био, пре свега, нерадни дан. У аграрном друштву, у које можемо убројати и подавалска села током једног периода после

<sup>2</sup> Лазар Мирковић, *Хеорџологија*, Београд 1961, 6.

<sup>3</sup> Према теренским истраживањима поједини обичаји и веровања не могу се директно повезати са светитељима чије име неки од празника носи.



Другог светског рата дани обављања свакодневних послова смењивали су се са празничним данима, када се ти послови нису обављали. Традиција празничног понашања после Другог светског рата почела је у неким сегментима релативно брзо да се мења, пре свега у зависности од важности празника за заједницу, али и од времена када је падало његово празновање.

**Празнично време.** Празнично време настаје прекидањем уобичајеног, профаног времена и дотадашњих важећих друштвених правила. Празничним ритуалима прекидамо уобичајену профану и успостављамо једну другачију — свету реалност. Понављање, односно враћање светог, празничног, друштвено ванвременског сегмента, једна је од основних карактеристика виталне пулсације социо-културних заједница.<sup>4</sup> Човек дели на сегменте континууме времена и простора, па стога протицање времена види као низове одвојених догађаја.<sup>5</sup>

Учествовање у једном празнику подразумева излазак из „свакодневног“ временског трајања и уклапање у друго тзв. митско време, реактуализовано кроз празник. „Религиозни човек живи две врсте Времена, од којих се оно значајније — Свето време — представља у неочекиваном виду кружног, поновљивог и повративог Времена, неке врсте вечне митске садашњости, што се повремено успоставља посредством обреда.“<sup>6</sup>

Значи, време које означавамо годином није једнообразно и без прекида. Постоје раздобља светог времена, где се налази и време празника (углавном периодичних), али постоји и профано време, свакодневно временско трајање, у које се уписују чиновни лишени религиозног, али и сваког другог значаја.<sup>7</sup>

Најзначајнији период у овом кружном временском трајању је свакако имала Нова година.<sup>8</sup> Она је реактуализација космогоније, а подразумева обнављање времена од његовог почетка и успостављање примордијалног „чистог“ времена, какво је било у време стварања. Из тих разлога су дани око Нове године (Божића) посвећивани различитим врстама „чишћења“. Нова година је била време укидања не само протекле године него и протеклог времена.<sup>9</sup>

Како сматра М. Елијаде „верује се у могућност повратка апсолутног 'почетка', што укључује симболично уништење и рушење старог свијета. Крај је дакле укључен у почетак. То ништа не изненађује, јер примјерна слика тог почетка којему претходи и слиједи неки крај јест година, кружно козмичко вријеме, онакво какво се опажа у ритму годишњих доба...“<sup>10</sup>

Било је у обичају да се празнични дан „најављује“ на одређени начин (нпр. пуцање из прангија на Бадње вече, лупање звонима и штаповима током Беле недеље и сл.). Сваки од „празничних“ поступака указивао је да је празник и да га прати одређена радња, а то би значило да је, на пример, и празнична бука једно од обележја празничног времена.

<sup>4</sup> Bojan Jovanović, *Praznična antiteza slavljenja postojećeg*, Kultura 73–74–75, Beograd 1986, 70.

<sup>5</sup> Dušan Bandić, *Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko*, XX vek, Beograd 1997, 117.

<sup>6</sup> Mirča Elijade, *Sveto i profano*, Zamak kulture, Vrnjačka Banja 1980, 31.

<sup>7</sup> Истѐ, 31–32.

<sup>8</sup> Видети: Сенка Ковач, *Време и простор у празницима божићно-новогодишњег циклуса код Срба*, Зборник Етнографског музеја у Београду 1901–2001, Етнографски музеј, Београд 2001, 421–433.

<sup>9</sup> М. Elijade, *Sveto i profano...*, 35.

<sup>10</sup> М. Elijade, *Mit i zbilja*, Zagreb 1970, 49.

Колективно окупљање је, такође, једна од карактеристика појединих празника. У тим окупљањима је било песме, игре и радости, као највидљивијих начина за испољавање осећања (Ђурђевдан — одлазак на воду, игра у *јорџи* на Ускрс и за сеоску славу). Све обичајне радње су имале сврху стварања посебне празничне атмосфере, а празнична „бука“ — изазвана радошћу и весељем — имала је функцију раздвајања обичног и празничног времена.

И док су радост, весеље и добро расположење били обележје већине празника током године, на другој страни су били празници, тј. дани посвећени умрлима (Задушнице), када места расположењу нема. Ове празнике углавном обележава тишина.

Учесници у празничним ритуалима имају заједнички доживљај, као што су игра и песма — посебни видови празновања и исказивања радосног расположења. Ове, обично групне активности нису део само празничног времена, већ и одмор од свакодневних обавеза. Дакле, празник је не само време радости и забаве, већ је он и одмор од свакодневних обавеза.

Према томе, основни облик испољавања радосног осећања, у складу са традиционалним народним схватањима, био је спој песме и звука који она ствара, као и игра која је опчињавала, али и била могућност „празњења“ и припрема за обављање послова који следе када празник прође. Значи, „празник у свом пуном облику треба, у ствари, да буде врхунски тренутак друштва, који прочишћава и обнавља“, <sup>11</sup> а један од начина тог остварења била је игра.

У празницима се уочава дихотомија *свејто* — *свејтовно* што подразумева два различита начина прослављања празника, условљена — местом и временом. Тако су појмови *празновати*, *радовати* се и *веселити* се имали не само различита значења него и различите начине испољавања, а весеље и радост су, пре свега, у области духовног.

Празник као нерадан дан омогућавао је појединцу да се посвети другачијим активностима од оних свакодневних. Једна од таквих активности била је игра којом се, између осталог, изражавало празнично расположење. Игра се, заправо, како наводи Јохан Хојзинга, „свугдје појављује као одређени квалитет деловања, који се разликује од 'обичног' живота“. <sup>12</sup> Она осмишљава и даје подстрек свакодневним активностима људи.

Игра је нешто што није „обичан живот“, а стоји изван процеса непосредног задовољења нужде и прохтева, она је та која, заправо, тај процес прекида. Игра нам се сама по себи, бар на први поглед, указује као неки интермецо у свакодневном животу, као деловање у време одмора и ради одмора. Игра је део живота, она га украшава и допуњује. Она је неопходна друштву због смисла који садржи, због њена значења, због изражајне снаге и због духовних и социјалних веза које ствара. <sup>13</sup> Осим што употпуњава време разоноде, она појединцу може помоћи да осмисли своје свакодневне послове и усклади међусобне односе.

**Временско одређење годишњих обичаја.** На самом почетку можда је неопходно разјаснити шта подразумевам под временским одређењем годишњих обичаја. Годишњи обичаји представљају календар, што значи да се директно односе на друштвено време. То би значило да годишњи обичаји чине делове празничног

<sup>11</sup> Rože Kajoa, *Teorija praznika*, Kultura 73–75, Beograd 1986, 57.

<sup>12</sup> Johan Huijzinga, *Homo ludens*, Zagreb 1970, 13.

<sup>13</sup> Исто, 19.

времена. Они су, заправо, временске ознаке које континуирано време претварају у дисконтинуирано друштвено време.<sup>14</sup>

Како је већ показано, празници имају своје време трајања и понављања. Празнични дани у народној традицији нису „празни“ дани, већ дани који су били испуњени одређеним обичајима, од чијег „правилног“ извођења су зависили добробит и опстанак заједнице. Како су обичаји били део празничног дана, значи да су се одигравали у одређеним временским интервалима, па би их требало посматрати — по мишљењу И. Ковачевића — у функцији времена њиховог одвијања.<sup>15</sup> Значи, под временским одређењем празника подразумевам сегменте дневног времена у коме се поједини обичај изводи. За обичајне радње било је, према народном схватању, врло важно време њиховог извођења. Протицање времена човек у свом окружењу препознаје и кроз смењивање годишњих доба, те стога он — као друштвено биће — природне процесе којима мери време истовремено опажа и као друштвене процесе. Значи, човек опажајући „природно“ трајање као „друштвено“ трајање, структурира време по другачијем критеријуму.<sup>16</sup>

Залажењем унутар празника, тј. кроз начин народног празновања, сазнајемо како обичаји употпуњују празничну атмосферу. Издвајањем празничних дана из свакодневице уочавамо да они нису, како је већ поменуто, „празни“ и без садржаја, већ да се обављају радње предвиђене за ту прилику, које не само да употпуњују празник, већ су и на добробит заједнице која га спроводи. Значи време унутар празника, а мислим првенствено на време извођења појединих обичаја годишњег циклуса, подразумева временски интервал одржавања обичаја са свим предрадњама које му претходе, јер, као што смо видели, поштовање недеље као празника је значило само уздржавање од обављања свакодневних послова, осим када се са празновањем недеље не поклопи и празновање неког од светаца.<sup>17</sup>

Како изгледа празновање у подавалским селима? Обележавање одређених датума током године, које називамо празником, обавља се по унапред познатом обредном сценарију, где традицијски наслеђени елементи у прослављању углавном нису долазили у питање. „Укидање и одбацивање уобичајених правила током трајања прослава је, заправо, једно од основних ритуалних правила празничног понашања. Како се, дакле, одвија по унапред утврђеним конвенцијама, овакав вид понашања, различит од свакодневног по степену слобода је првенствено у функцији поретка који допушта испољавање оваквих садржаја.“<sup>18</sup>

Годишњи обичаји, који су се одржавали у једном периоду после Другог светског рата у подавалским селима, у садржинском погледу углавном припадају домену тзв. народне културе (одн. традиционалне културе). У овом времену поштују се скоро сви празници из ранијег периода, а обичаји који се изводе углавном су задржали наслеђену форму обележавања. У одржавању обичаја још увек учествују сви чланови породице.

Током педесетих година прошлог века долази до постепене промене у схватањима, што доприноси постепеној промени односа према традиционалној култури. Ово је и период уплива власти у домене традиционалне културе, што иницира

<sup>14</sup> Ivan Kovačević, *Semiologija rituala*, XX vek, Beograd 1985, 152.

<sup>15</sup> Исто, 144.

<sup>16</sup> D. Bandić, н. д., 118–119.

<sup>17</sup> Непосредно после Другог светског рата недељом се ишло у цркву, а пре рата је то било скоро обавезно.

<sup>18</sup> B. Jovanović, н. д., 69.

њене промене. Поједини обичаји бивају забрањени, а то је довело и до њиховог релативно брзог изобичајавања, и то у потпуности — ако обичај није био повезан са празником који је посвећен хришћанском свецу, или само делимично — изобичајавања обичајног дела, али настављања поштовања хришћанског свеца.

У претходном делу је указано на најважније одреднице празничног времена, а на овом месту ће се Време разматрати у систему годишњих обичаја, при чему не треба изгубити из вида да су обичаји само један од видова манифестације празника.

Годишњи обичаји су, заправо, део календара, па када се говори о временском одређењу обичаја уочавају се две категорије времена: 1. датумско време одржавања и 2. сегменти годишњег временског циклуса у коме се обављају поједине обичајне радње.

1. *Датумско време одржавања обичаја*. С обзиром на чињеницу да су годишњи обичаји саставни део празника, а они су део (црквеног) календара, то је датумско време празновања, па самим тим и извођења обичаја, унапред одређено и на њега појединац или група немају никаквог утицаја.

2. *Сегментни годишњег времена одржавања обичаја*. У оквиру годишњег циклуса уочава се различитост временског трајања празника, као и времена обављања појединих обичаја па се може издвојити неколико категорија овог сегментiranог времена.

1. *Дневни ритам празника и обичаја*. У ову групу спадају празници који се празнују само један дан. У току године је највећи број ових празника (нпр. Богојављење, Сретење, Св. Трифун, Младенци, Благовести, Ивандан, Св. Илија, Преображење, Мала Госпојина, сеоске славе и др.).

2. *Вишедневни ритам празника и обичаја*. То су празници који се прослављају више од једног дана. Неколико празника — Божић, Ускрс, Духови — празнују се три дана. Сваки од наведених празничних дана испуњен је одређеним обичајима.

3. *Недељни ритам празника и обичаја*. Постоји неколико празника који се празнују читаву седмицу. На пример, обично се недељу дана постило ради причешћа. Бела недеља се, такође, издвајала у празновању.

4. *Вишенедељни ритам празника и обичаја*. Празнике који трају дужи временски период — Месојеђе, Некрштени дани, Постови — обележавало је за ту прилику уобичајено обредно понашање.

Време за обављање појединих обичајних радњи јесте предвиђено обрасцима прослављања, али углавном се одређује индивидуално, при чему се води рачуна да се не иступа из предвиђених, наслеђених обичајних образаца. У дневном ритму празника обичајне радње које су карактеристичне за поједине годишње празнике најчешће се обављају: а) *шоком јутра* или рано изјутра, у време изласка или непосредно по изласку Сунца; б) *шоком дана* — што значи да нема одређеног времена за обављање обичајних радњи, али је неопходно да се оне ураде; в) *шоком прејоднева*; г) *око јоднева*; д) *шоком последодневних сајми*; ђ) *шоком вечери*; е) *шоком ноћи*.

а) *Ујутро*:

— На Божић домаћин или домаћица су одлазили на извор да донесу „неначету“ воду којом су се укућани умивали, а један део ове воде се остављао за спремање божићног ручка.

— Домаћица је клала петла и месица чесницу.

— Полаженик је долазио у кућу да пожели родну, срећну и здраву наступајућу годину.

— Домаћин је хранио стоку, а домаћица живину.

- Трећег дана се чистила кућа и износио Божић.
- На Младенце и Благовести се скупљало и палило ђубре ради заштите од змија.
- На Ускрс су укућани прво јели („промрсивали“) фарбана јаја.
- На Ђурђевдан се умивало росом.
- На Ивањдан су се укућани провлачили кроз ивањски венац.
- На одређене дане (у зависности од села) одржавала се тзв. воловска богомоља, којом су се село и њени житељи штитили од болести и заразе.

б) *Током дана* без неке конкретне сатнице требало је на поједине празнике урадити следеће:

- На Св. Варвару се кувала житна „вара“, која се јела увече или сутрадан — на Св. Николу.
- На Бадњи дан и Крстовдан се постило. Преко дана се није јело.
- На Св. Трифуна се није улазило у амбар да птице не би дирале усеве, али и због заштите од глодара.
- Током Беле недеље млади су се љуљали на љуљашкама у двориштима или виттали на витлима, постављеним на раскрсницама, а ишле су и маскиране поворке.
- Другог дана Ускрса ношена су фарбана јаја комшијама и рођацима.
- Између Госпојина сакупљала су се јаја, која су се остављала за коришћење у зимском периоду.

в) *Прејодне:*

- На Материце деца су „везивала“ мајке, баке, комшинице, а ове су — да би се „развезале“ — давале симболичне поклоне (суво воће, јабуке и сл.).
- На Туциндан је домаћин клао прасе намењено за божићну печеницу.
- На Бадњи дан су домаћице месиле обредне хлебове и спремале посну храну за бадњеданску вечеру.
- На Мали Божић је домаћица спремала ручак и месила „василицу“.
- На Богојављење се ишло у цркву по освећену воду, која се сматрала лековитом.
- На Срећење се гледало какво је време током преподневних сати и по томе се одређивала дужина зиме.
- На Чисти понедељак су жене „одмашћивале“ посуђе.
- После постова се ишло у цркву на причешће.
- На породичну славу носили су се колач и жито у цркву на освећење.
- На Задушнице и друге празнике излазило се на гробље.
- На Лазареву суботу ишле су *лазарице*.

г) *Подне:*

- На Божић и Крсну славу се дизала *услава* (секао се колач, палила се свећа и кадила се кућа),
- Гости су долазили на славски ручак.
- На Ускрс се породица окупљала на породични ручак.

д) *Пойодне:*

- На Бадњи дан се секао бадњак и припремала слама која ће се увече унети у кућу.
- Долазило се на ручак на породичну и сеоску славу.

- На Ускрс и сеоску славу ишло се у *йорџу*<sup>19</sup> на вашар.
- Уочи Ђурђевдана се брало биље и секло лесково пруће, које се стављало на куће, помоћне зграде и у њиве.
- На Велики петак су домаћице фарбале јаја.

ђ) *Увече:*

- На Бадње вече домаћин је уносио бадњак и сламу у кућу, затим читао молитву, кадио и палио свећу, а потом бацао орахе у ћошкове.
- Домаћица је постављала посну вечеру за укућане.
- На Поклада се спремала посебна вечера која је садржавала и јаја. Пред спавање су се укућани мазали белим луком ради заштите од вештица. У исту сврху се стављало и парче гуме у шпорет.
- Постепено се уводио обичај да се дочекује званична Нова година (31. децембра).

е) *Ноћ:* Ноћ је обично време када замиру све друштвене активности. Међутим, у неким случајевима је ово било време за обављање обичајних радњи које су извођене са одређеним циљем.

— У време Некрштених дана (од Божића до Богојављења) било је пожељно избежавати шетње ноћу, изван куће, због „нечистих“ сила.

— Ноћ уочи Ђурђевдана група младића је излазила на узвишења ван сеоских атара да утврди има ли у селу вештица. Гледали су из ког оцака излази дим, што је био знак да у тој кући има вештица.

— Још један краћи период после Другог светског рата полажник је долазио у кућу током друге половине ноћи.

**Друштвена слика подавалских села у посматраном периоду.** Друштвена организација живота имала је свој устаљени ред. Колективни ритуали (породични или сеоски) се могу означити као посебни видови покушаја да се један део живота стави под контролу и уреди.

Колективна церемонија је сложени облик симболичког понашања, који обично има стабилизујућу сврху, а има и више значења истовремено. Одређени ритуали одсликавају друштвене односе времена у коме се одржавају. У периоду који је оквир за разматрање у овом раду, обичаји су били један од кохезионих елемената у установљавању, обнављању или ојачавању традиционалних друштвених веза. Кроз њихово одржавање одсликава се стање у друштву, али и друштвене улоге појединаца.

Већ током педесетих година прошлог века започело је значајно поправљање дотадашњег економског положаја села. Доходак села се непрестано повећавао на основу повећања производње и новчаних примања од рада изван газдинства.<sup>20</sup>

Упоредо са економским, одвијају се и културне промене, које су, такође, биле врло интензивне. Традиционална културна физиономија села убрзано се мења-

<sup>19</sup> У Белом Потоку је *йорџа* простор око цркве, тј. црквено двориште, а у Зуцу и Пиносави је то простор на коме су се одржавали вашари и који није повезан са црквом, јер цркве у Пиносави нема, а у Зуцу је почела да се гради тек 1990. године.

<sup>20</sup> Видети више: Peter Marković, *Agrarna politika Jugoslavije i rezultati u proizvodnji*, Sociologija sela 29–30, Zagreb 1970.

ла, а највише тамо где се у свакидашњи сеоски живот највише уклопио процес индустријализације.

У подавалском подручју, уосталом — као и у другим сеоским срединама, земљишни посед је био главна привредна грана за производњу, а бити сељак — значило је професију највећег броја становника. Ова села, као већина села тога времена, одликовала је затвореност, али и самодовољност, јер је у послератном периоду била још увек изражена изолованост од осталог (глобалног) друштва, мада ни сеоска повезаност није била ништа значајнија.

У селима нису постојале изражене професионалне разлике, јер је релативно мали број становништва био радно ангажован ван пољопривреде. Одређена слојевитост сеоских заједница заснивала се, пре свега, на имовинским разликама. Све значајније функције социјализације појединаца и подмирење њихових потреба обављали су се искључиво у оквирима породице и, врло ретко, сеоске заједнице. Породични живот одвијао се у складу са сеоским обичајима који су — путем „живе“ речи — преношени и „дорађивани“ дуготрајном традицијом.

У једном периоду после Другог светског рата отпор према иновацијама био је поприлично учљив, нарочито код најстаријег слоја становништва, тако да се сеоска средина скоро неприметно мењала. Све потребе, па и културне, стварала је сама сеоска средина, а преносила их путем усмене предаје. У каснијем периоду, већ током шездесетих година прошлог века, појединци и њихова заједница своје културне потребе задовољавају не само сопственим стварањем, већ и преузимајући их из своје најближе околине, а све чешће и више — из градског центра у својој близини — из Београда.

Појачана индустријализација у друштву, шире посматрано, утицала је на то да су се сеоске средине почеле убрзано мењати, „да би данас њихов начин живота, њихова материјална и духовна култура показивале црте које су умногоме различите од оних у селу какво је стољећима егзистирало прије појаве индустријских тековина.“<sup>21</sup>

Промене које су се догађале у друштву на глобалном плану имале су свој директан или индиректан утицај и на даље токове друштвеног и културног развитака у проучаваним селима. У најзначајније промене које су се током педесетих и шездесетих година прошлог века догађале, а чије се последице на изванредан начин и данас осећају, спадају:

- промене везане за ишчезавање самодовољности сељачког поседа,
- промене у производним техникама,
- промене изазване упливом социјалне хетерогенизације,
- промене које се изражавају у редукцији функција породице, суседства и крвних сродника,
- промене у облицима промета и духовног комуницирања с глобалним друштвом,
- промене у условима одржавања традиционалног начина живота — с једне стране, и прихватања иновација — с друге стране,
- промене у производњи и подмиривању одређених културних потреба,
- промене у садржајима радне и доколичарске културе,
- промене у условима културне дифузије.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> Stipe Šuvar, *Kulturne promene u selima Jugoslavije*, Sociologija sela 29–30, Zagreb 1970, 123.

<sup>22</sup> Исто, 123. До сличних констатација — као резултата личних истраживања — дошао је и аутор овог прилога.

После педесетих година прошлог века, с једне стране, нагло опада производња на самом сељачком поседу, али и у селима, док су, на другој страни, сеоски становници све више тражили посао изван села и сеоског поседа. Сеоски становници су све више проналазили посао у граду, у индустријским предузећима што је био један од разлога разбијања аутархичности и изолованости сељачког поседа, па самим тим и сеоског начина живота уопште. То је допринело да економска основа живота у селима почне да бива независна од самог сељачког поседа, његове величине и плодности. Нови извори за стицање дохотка, као и укључивање села у различита тржишта радне снаге, смањили су важност земљишног поседа за опстанак и издржавање сеоске породице.

Самостално привређивање појединаца све више утиче на то да се смањује одлучујућа улога оца као патријархалног ауторитета у традиционалној породици, мада не у потпуности.

До Другог светског рата на селу су, углавном, живели само сељаци, да би у каснијем периоду припадници других професија постали преовлађујући у социјалној структури села. Исто тако, појачавање миграција после Другог светског рата утицало је на повећавање процента непољопривредног становништва, које живи у сеоским насељима. После шездесетих година прошлог века на селу живи све више становника којима пољопривреда није основно занимање, тако да се у овом погледу село све више почиње приближавати граду. То доводи до тога да је на селу све више и тзв. сељака-радника, тј. житеља са два занимања и два прихода. Ова „новонастала класа“ постаје све већи преносилац градске културе и градских утицаја на село. Социјална хетерогенизација сеоских становника била је од значаја за даљи културни развој села и због чињенице да село све више постаје отворена друштвена заједница.

Milina IVANOVIĆ-BARIŠIĆ

## TEMPORAL SETTLING OF HOLIDAYS AND ANNUAL CUSTOMS IN VILLAGES AT THE FOOT OF THE AVALA MOUNTAIN

*Key words:* holiday, holiday-tide, season and annual customs, villages at the foot of the Avala mountain period from the end of World War II until 1960's of the last century.

The life of rural population in villages at the foot of the Avala Mountain was marked by a constant shift of working days — when the local population had to ensure its existence — and idle days. Various holiday occasions altered the regularities of everyday life. During a holiday celebration the whole village community, as well as individuals, had to adopt a new way of behavior — i.e., to discontinue all work obligations that filled regular, working days. In the past, these idle days were equally important for families and their members, and for the rural community in general. On the whole, the holidays appear in an annual cycle, discernible in a parallel mode: 1, Weekly and 2, Annual celebrations. The Weekly cycle is celebrated on Sundays, while the annual cycle celebrated various family' holidays or just days marked as "holidays". During the celebration of holidays, participants departed from their everyday existing conditions and attuned to the Holy time, generated during holidays. Various rituals and customs used to be performed that not only added to the holiday ambience, but also ensured the well-being of the family and rural community, and protected in this way, against misfortune.

This period was marked by profound changes in family and community organizations. The changes in rural areas are the result of the rural population mass relocation in search for work and the beginning of urbanization. The process of industrialization along with the influx of the authorities onto traditional folk culture have left permanent consequences in the rural community settings and inherited folk culture.



Зоран ГУДОВИЋ  
Београд

УДК 39(497.16)  
Оригинални научни рад

## НЕКЕ АРХАИЧНЕ ЦРТЕ У ДРУШТВЕНОМ ЖИВОТУ БРСКУЋАНА (етнографске забелешке)

У овом чланку аутор је употребом дескриптивног метода указао на извесне анахроне аспекте у друштвеном животу једног неразвијеног и забаченог села у Црној Гори. Краћом анализом његове укупне духовне и материјалне самореализације, могуће је сагледати важне црте традиционалног, племенско-братственичког начина мишљења и понашања. У том смислу, уочљив је доказ да су они опстали упркос неизбежној модернизацији села.

*Кључне речи:* традиционални начин мишљења, обичаји, индустријализација, урбанизација.

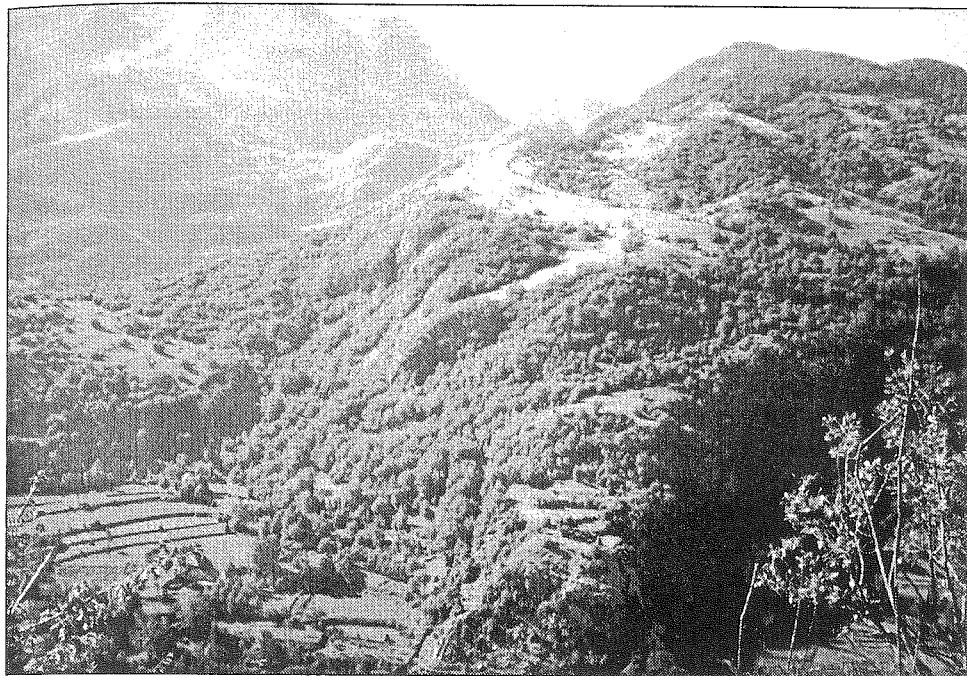
### 1. ОПШТИ ПОДАЦИ

Брскут је село разбијеног типа, које заузима површину од око 200 km<sup>2</sup>. Налази се на 750 до 800 метара надморске висине, на тремеђи Куча, Васојевића и Братоножића. Смештено је између Вјетерника (1217 m н.в.), Трескавца (2074 m н.в.), Краљевца (1221 m н.в.), Планинице (1566 m н.в.), Орлујака (1429 m н.в.) и Саламона (1530 m н.в.). Удаљено је 48 km од Подгорице, а до њега се стиже регионалним путем преко Братоножића. У селу претежно живе Братоножићи са братствима Асановић, Јанковић, Секуловић, Дармановић и једном породицом Гудовић, пореклом Старокучи (Доњи Брскут). Уз Доњи Брскут, брскутску општину је 1941. године чинило четири села. Једно село је Стравче (братства: Божовић, Прелевић, Чејовић, Милачић, Лазовић и Цамовић). Затим следи село Заугао (братства Дедић, Маровић — који су Кучи и Царичић и Ђукић — пореклом Братоножићи). У селу Присоја живе Братоножићи, братства Чађеновић, Гарић, Михаиловић, Ђурић и Дурковић, који су Старокучи. У Веруши живе братства Секуловић и Милачић. Секуловићи су Братоножићи, а Милачићи — Кучи. Становништво Стравча су Кучи.<sup>1</sup> Данас је стално настањено око 200 становника, с тенденцијом континуираног одлива становништва у градове.

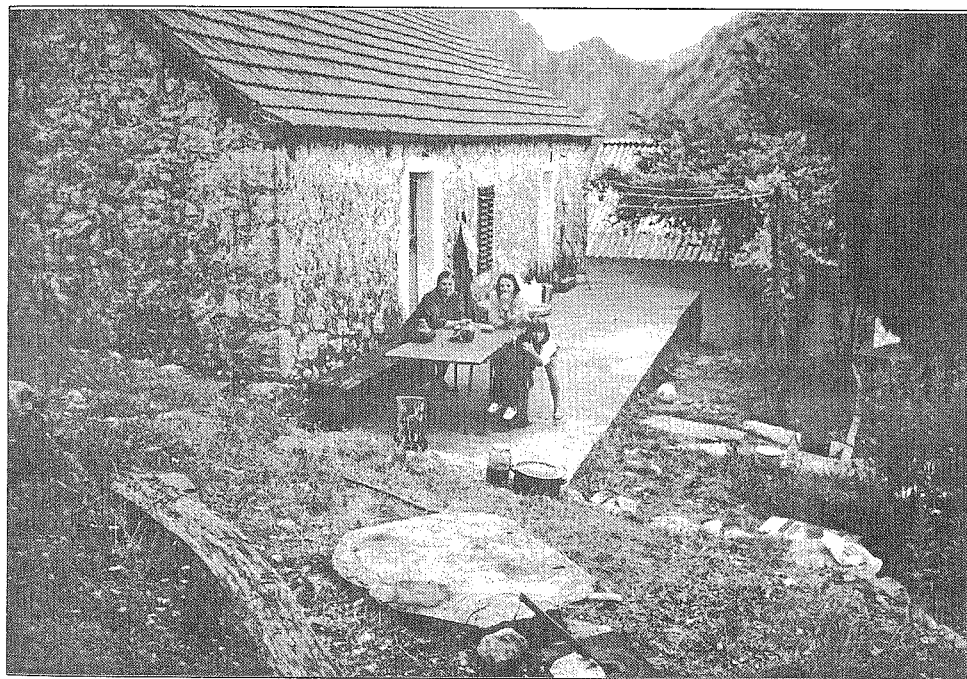
Разноврсност природног богатства, блага континентална клима и веома плодно земљиште одувек су на овим просторима омогућавали повољне, скоро идеалне услове за живот. На најнижој коти присутан је утицај средоземне климе и

<sup>1</sup> Јован — Љољо Дедић, *Свједочења*, „Покрет“, Подгорица 7.





Слика 1. Живописни пејзаж Брскута



Слика 2. Типична кућа у Брскуту

могућност да се узгајају винова лоза, смоква и јагода. Одувек је успевала шљива, јабука, крушка, орах, дуња, купина, вишња и дрењина, али и разнo поврће. Главне пољопривредне културе одувек су били кромпир и кукуруз, а становништво се углавном бавило сточарством и земљорадњом. Било је развијено и пчеларство. Сочни пашњаци и пропланци оивичавају дубоку брскутску долину којом протиче река Брскут, која се спаја с Малом ријеком и улива у Морачу. Обиље воде и плодна земља, према мишљењу сеоског хроничара Јована — Љоља Дедића, онемогућава-ли су појаву израженијег сиромаштва у овом крају. Саборно место Брскућана се налази на узвишењу званом Главица од Ђетка, на коме су смештени сеоска школа, црква и гробље. Куће су изграђене од камена, с пространим собама квадратног облика. На великом простору било је смештено кућно огњиште, око кога су се окупљали и опуштали чланови породице у вечерњим часовима, уз причу након тешког дневног рада. Данас су све куће покривене црепом.

До 70-их година биле су прекривене ражаном и пшеничном сламом, изузев неколико кућа које су биле покривене лучевом даском или црепом. Упркос шумском богатству, Брскућани су одувек гајили култ лучевог дрвета, верујући у његову функционалну намену и друге особине које подразумевају квалитет.

## 2. ДРУШТВЕНА ОРГАНИЗАЦИЈА

Сви чланови проширеног домаћинства били су укључени у заједнички рад на имању. Рад је обављан примитивним ручним оруђем и био је заснован на простој кооперацији и неразвијеној природној подели рада. Мушкарац је орао, косио, формирао гажењем облик пласта, обарао секиром или моторном тестером стабла и секао крупније гране косијером. Жена је сакупљала летину помажући мужу. Често је мотиком окопавала парцелу, носила на леђима лист који је представљао огромни свежањ зелене грабовине, боколу и бурилу, дрвено буре округлог или ваљкастог облика, препуно свеже изворске воде. Мушкарац никад није носио на леђима бурад с водом, јер је то била слика аутентичног пејзажа и стереотипног представљања жене, те општег поимања њене потчињене улоге. Мушкарац је поправљао и откивао косу, а жена му је доносила воду и ракију. Жена је допремала терет натоварен на магарца из удаљених заселака. Мушкарац се бавио ситнијим поправкама алата, обрадом метала, поткивањем коња и ограниченом прерадом дрвета у натуралне сврхе.<sup>2</sup> Деца су преносила поруке и свакојака обавештења у удаљене засеокe.<sup>3</sup> Углавном су чувала стоку или је доводила и одводила самоуким ветеринарима и видарима.<sup>4</sup> Овај садржај, који је оличавао поделу рада кроз векове, није се битније ни данас променио. Међутим, подела рада у оквиру породичног газдинства је у мањој мери била резултат процеса индустријализације и урбанизације, а знатно је више представљала културну и духовну артикулацију — уздигнуту на ранг традиције. Урбане форме су само посредно вршиле промене у структури поделе рада, кроз сталну тенденцију исељавања са села, и преузимања нових улога које су млади исељеници преузимали у граду.

<sup>2</sup> Уп. Ново Вујошевић, *Промене у сеоској породици старе Црне Горе*, САНУ, НИО, „Универзитетска ријеч“, Београд–Никшић 1990, 37.

<sup>3</sup> Уп. Василије — Мујо Спасојевић, *Обичаји у Црној Гори*, ИП „Обод“, АД Цетиње 1999, 106, 111, 178.

<sup>4</sup> Н. Вујошевић, *н. д.*, 35.

Удружени напори с обележјима просте кооперације — ангажовање целог села, заселака или ужих регионално-интересних група, пратили су јавне радове у многим аспектима живота и рада. Основни садржај организованих моба чиниле су акције којима су се уређивали колски прилази кућама. Рад је био ручни, обављан механичком снагом руку, усмерен на премошћавање потока крупним камењем и плочама. Подручје мобе било је и премошћавање већих речица и ужих, стрмих кањона мостићима саграђеним од лучевих дасака. Већ је истакнуто да су у природна својства, отпорност и носивост лучевог дрвета Брскућани одувек имали безгранично поверење. У новије доба правац организованих радних акција преносио се на изградњу регионалних путева, при чему су сељаци помагали војсци и другим радницима у њиховој изградњи. Ипак, подручје и карактер мобе знатно се разликују од оних које се организују у Србији. Услед ограниченог и малог поседа, Брскућани не помажу суседима у пољским радовима, већ свако ради на своме имању, уз ангажовање свих чланова породице. Заједнички рад, изражен у колективном напору села, испољава јавни карактер који се односи на изградњу и преуређење општих добара. Стога је у њих моба активност на нивоу институционалног делања и културна установа којој се приписују важне особине, као што су јавност, значај и општи интерес.<sup>5</sup> Ипак, ваља истаћи чињеницу да су црква, дом, гробље и заједнички скуп трајне установе социјалног живота овог, али и сваког другог планинског села.

### 3. ДУХОВНА КУЛТУРА И ОБИЧАЈИ

Жена овог краја је издржљива, јака личност, и суштински доминира представљајући стуб породице. Мушкарац је за јавност глава домаћинства, па се са њим у свакој прилици преговара. Да је мушкарац неприкосновен и надређен жени само пред другим лицима, потврђују и погребни обичаји у којима долазе до изражаја различити културолошки облици испољавања жалости. Жене које туже (наричу за покојником),<sup>6</sup> морају ритуал обичајне, жалидбене песме моментално прекинути уколико се појави неко од лелекача. Народ престаје с жагором и пажљиво слуша садржај којим се лелекач обраћа покојнику.<sup>7</sup> Реч је о облику народне, сељачке културе чији су носиоци надарени појединци. Њихов је углед у традиционалној сељачкој култури прилично висок, а театрални наступ пред окупљенима је готово престижног карактера. Лелекач отмено и војнички отресито, повишеним тоном и продорним гласом, истиче особине покојника, водећи рачуна да садржај обраћања буде реално казивање, без претеривања или измишљених и нетачних података.

Лелекање представља вид усменог стваралаштва, јер садржи уобличену емоционалну структуру жалидбеног типа. Поседује три елемента: 1) лелек као обраћање умрлом и окупљеном народу, 2) садржина којом се подвлаче покојникове врлине и битни детаљи из његовог живота и 3) лелек којим се лелекач опрашта од умрлог.<sup>8</sup> Уколико је покојник за свога живота важио за посебно угледну

<sup>5</sup> Василије — Мујо Спасојевић, *Народни скупови у Црној Гори*, „Обод“, Цетиње 2001, 101–116.

<sup>6</sup> Шире о тужбалицама видети: Василије — Мујо Спасојевић, *Обичаји у Црној Гори*, 97, 106, 108, 140, 155, 156; Вук Врчевић, *Тужбалице*, „Побједа“, ООУР Издавачка дјелатност и промет, Титовград 1986.

<sup>7</sup> В. М. Спасојевић, *Обичаји у Црној Гори*, 111.

<sup>8</sup> Исто, 115, 150.



личност и честитог човека, бивао би ожаљен учешћем већег броја лелекача, чији је наступ појединачан и везан за долазак посебне групе на саучешће.<sup>9</sup> Из групе се издваја само лелекач који својим наступом настоји да остави утисак на окупљене. Међу најпознатије лелекаче колашинског среза убрајали су се Божо Ђекић (Баре Краљске), Влајко Ракочевић (Прекобрђе) и Милосав Вујисић из Подгорице, родом из Колашина. Веома су познати Гавро Гарић и Милован Томовић из Лијеве ријеке. Међу брскутским лелекачима посебно се истичу Вуко Секуловић, Милета Маровић, Мило Чађеновић, Богосав — Бојо Јанковић, Милош — Љако Милачић и Давид Гудовић. Лелекање се не врши ноћу због потомства умрлог, живих и здравих чланова његовог дома, а посебно због потомака по мушкој линији, који настављају лозу. Само уколико би се мушка лоза прекинула смрћу некога од људи, а кућа остала „ископана“, лелек се ритуализује и ноћу. Ипак, овај народни, жалидбени обред најчешће се одвија у преподневним часовима, тако што је лелекач окренут лицем према кући у којој је изложен покојник. Уколико је умрли изнет из куће или је на некој ливади, онда лелекач врши обред тако што је окренут према њему, уз претходно скидање капе.

У неким деловима Црне Горе повређују се права деце, посебно мале деце коју одрасли инструментализују у жалости. Уколико је дете остало без родитеља, старији га излажу трауми подижући га или примичући одру. Обред је искључиво у функцији задовољавања потребе одраслих, који наведеним чином доприносе јачању сопственог емотивног набоја и теже да се такво осећање изазове код присутних. Међу Брскућанима овај део обреда никада није постојао, јер су у том делу Црне Горе увек изузимали децу из свих ритуала у којима су учествовали одрасли. Штавише, брига и пажња коју човек поклања деци на неком скупу најчешће се оцењује као неучтиво понашање родитеља или старатеља који се „дрзнуо“ доводити „ђецу“ на скупове или беседе озбиљних људи. Ипак, трпљење деце у контексту неких несрећа, страдања и умирања људи блиских децијим родитељима, занемаривање њихових потреба и специфичних интереса који се односе на детињство, узроковани су конзервативизмом старијих и њиховом спремношћу да се покре традиционалним обрасцима мишљења и понашања. Њихова општа карактеристика огледала се у занемаривању деце. Болест или смрт неког од блиских децијих рођака, најчешће бабе или деде, проузроковаће прекор, чак и забрану која ће онемогућити децу у јавном испољавању спортских игара, разоноде или рекреације. Лоптање на ливади, уз неизбежну децију грају коју подстиче жар за победом, у тренуцима док неко лежи болестан и на самрти у удаљеној градској болници, чин је који се не одобрава и који по правилу прати гунђање одраслих. Овај модел размишљања је почео да слаби крајем шездесетих година 20. века, упоредо са слабљењем породичне задруге, продором робноновчаних односа на село и изградњом првих путева који ће заменити козје стазе и повезати аутархичну заједницу с градом.

Да жена има несумњив ауторитет у управљању домаћинством, потврђује нескривен страх мушкарца од прекора жене. Људи наклоњени пороцима алкохолизма воде рачуна о мишљењу које тим поводом формира жена, па углавном узмичу пред њеним ауторитетом. Жена будно мотри на понашање мужа и јавно га прекорава због поступака везаних за конзумирање ракије. Вековна брига о моралном и смерном животу, стална жалост и црнина за неким, уобличици су посебну слику жене, која намеће строга правила понашања другим женама у породици.

<sup>9</sup> Исто, 155.

Најстаријој жени се посвећује посебна пажња. Млађе жене су дужне да се с њом саветују и око таквих послова као што је кување. Амбивалентан је њихов начин мишљења и понашања који се односи на сроднике, премда се у крајњој линији увек приклањају мужу чувајући му достојанство. На пример, тучена и малтретирана жена може „напаковати“ мужу батине које ће му „сервирати“ неко од њених рођака. Међутим, да би сачувала понос и витешки морал свога мужа, изненада измишља да је њен муж мучки нападнут, начином који је испод достојанства и као такав непримерен витешком моралу. О томе обавештава село, доводећи у непријатан положај онога коме се пре тога жалила и чију је помоћ тражила. Овај нагли обрт кореспондентан је природи њеног положаја, али и вредносног обрасца којим се муж смешта на место које му је наменила традиција. На тај начин се инконвергентно испољавају различити морални обрасци који прерастају у култове — у конкретном случају — култ заштитника слабијег или сродника, а у другом случају — култ домаћина и потреба да се сачува његов углед кроз стереотип његове снаге и недодирљивости. Стога је привид да је начин мишљења и понашања сељака овог краја понекад тешко разумети.

Братственичке везе су чврсте. Припадници истог братства се посећују, поштују и помажу, верујући да воде порекло од истог, заједничког претка. Организују се заједничка окупљања и скупови. Чврсте везе произилазе из култа мртвих предака и сродника, који је наглашен у свим манифестацијама живота. На прославама се наздравља и обраћа припадницима других братстава, указује на претке са обе стране, њихове кумовске и пријатељске односе који треба да обавезу садашње и будуће потомке.<sup>10</sup> На сахранама, тужбалице помињу умрлог увек у контексту његове духовне и крвне повезаности са цењеним, раније умрлим сродником. Тужно, изражајно и потресно наглашава се покојников одлазак сроднику, те се сродник у тужбалици помиње не мање од умрлог.

У неспоразумима с другим особама, који се односе на неке обичаје, породица и братственици испољавају велику осетљивост. Потреба да се помене сродник умрлог веома је јака, упркос чињеници да је то непотребно и ван контекста актуелног тужног чина. Братственици не мисле тако, па раније умрлу, вољену и цењену особу из своје средине смештају у контекст меморијалног чина, с циљем да се окупљени свет, упркос смрти другог човека, подсети и на њене врлине које живе кроз помен и генерацијско преношење.

Уколико би човек који је давно остао без жене склопио брак са другом и потом умро, говорник на његовој сахрани би морао да има на уму да уз помињање садашње жене која се бринула о њему, мора поменути и некадашњу, јер ће се — у супротном — њени братственици дубоко увредити. Говор на покојниковом гробу може бити надахнут, потресан, и изражавати реалну слику о умрлом; па ипак, наведени пропуст се тешко прашта, те породица и братственици прве жене не осећају захвалност за топле речи, већ увреду која им је нанета.

Брскућани верују у магију. Исказују мистичан поглед на свет, верујући у чуда, виле и друга натприродна бића. У цркву не улазе. Иако је реч о једној од најлепших цркава у Црној Гори, саграђеној 1868. године, нема ни свештеника ни богослужења. После II светског рата црква је била оскрнављена и запуштена. У њен простор затварана је стока, а иконе су биле оштећене ватром и жаром. Почетком деведесетих година Брскућани су цркву самодоприносом обновили, али јој нису нарочито привржени. Црква много више егзистира као културно и споменичко добро, него као сакрални објекат у коме људи задовољавају своје верске потребе и осећања.

<sup>10</sup> Исто, 27; В. М. Спасојевић, *Народни скујови у Црној Гори*.

Живот горштака овог краја је тежак и мукотрпан. Пуно се ради и гледа у не-бо. Демонским бићима и ђаволу приписују кривицу за неприлике и штету која се наноси усеви-ма. У том смислу је и данас задржана изрека незадовољног сељака: *све га ђаво ђозоба*. У случају лошег рода и околности у којима природа није била издашна према сељаку сачуван је још израженији садржај коментара који се односи на ђавола и његову злоћудну мисију. Констатација да плод није родио исказује се речима: *нема ђавољег*.

Брскућани држе до задате речи и мишљења других људи. Стога су различити облици заклињања један од главних видова говорног општења и међусобне комуникације. Убеђивачке форме животне доследности исказују се живописним динамизмом, у намери да се саговорник убеди у субјектово поштење. Најчешће се користе следећи садржаји заклињања: *ако сам — без икога; ако сам — угасило ми се; нема љеба и образа* итд. Култ заједнице и љубав према сродницима одувек су условљавали наведене садржаје.

Драги гост, који долази из далека, дочекује се пуцањем у ваздух из ватреног оружја. У селу влада изражен култ оружја, будући да симболички одражава слободарски дух и ратничку традицију овог народа. Свадбарске свечаности и други радосни тренуци не могу ни да се замисле без пуцњаве.<sup>11</sup> На свадби младића и девојке отац дочекује пријатеље (младићеве рођаке) који долазе по девојку. Пуца с прага увис желећи им тако добродошлицу. Друга страна је дужна да одговори. Пуца се и весели на обе стране. Уколико друга страна не би одговорила пуцањем при добродошлицу у којој домаћин започиње поздравни пуцањ, његова породица би могла с подсмехом коментарисати мук друге стране. Дужност да се пуцањем одговори чин је који је издигнут на ранг етичке врлине. Он одсликава равнотежу, еквивалентност и спремност да се пари-ра и не заостане ни у чему у односу на другу страну. Уколико би револвер свадбеног барјактара заказао, а одговор пропао, била би то брукa која се тешко подноси. Стога је смисао да се пуцањем „одговори“ садржан у поруци да младожења није сам, те да и иза њега стоји часна, јуначка и утицајна породица. Свечани чин надметања се наставља гађањем белег, уз пријатељско ћаскање.<sup>12</sup> Страна која изгуби на гађању није много погођена, а чин је више у функцији витешке разоноде и упознавања, а мање такмичења. Гађање прате шала и доскочице присутних, а добар стрелац се узима као пример и о њему се говори с циљем да се поражена страна пријатније осећа, а резултат гађања потисне у други план.

Брскућани су веома гостопримљиви људи. Домаћин седи, али задовољство због присуства госта тешко сакрива. Домаћица нуди „млијеко“ (кисело) или варенику (слатко, варено млеко), износи ракију и сече различите врсте сирева. Ракија и кафа су обавезне. Сваком госту се понуди оваква част. Ако је гост посебно драг или је допутовао из далека, са тавана се скида и сече шунка. Ова традиционална намирница, коју сељани уметно и зналачки припремају, нуди се само таквом госту, а ређе осталима. Уколико се поводом разних светковина уприличи заједнички ручак, најцењенији гост — обично најстарији мушкарац, Црногорац из Војводине или Београда, који најчешће поседује неку истакнутију функцију у друштвеном животу, смешта се на прочеље и служи јагњеном главом (*глава глави*).

За столом не седе деца. Њихово зановетање и несташлуци могли би ометати достојанство озбиљних људи, њихову удобност и мир, који су неопходни у прича-

<sup>11</sup> Уп. Василије — Мујо Спасојевић, *Свдбарски обичаји у Црној Гори*, „Обод“, Цетиње 1999.

<sup>12</sup> О овом обичају је писао Владимир Шоћ у књизи *Староцрногорске народне игре*, Културно-просветни сабор Хрватске, Загреб 1987, 133.



њу и слушању озбиљних тема, при чему свако мора да дође до изражаја. На столу се сервира обиље хране и пића. Нипошто се не склања једна врста намирница да би се заменила другом. Све мора да буде на столу, јер госту може „пасти на ум“ да се послужи неком од разноврсних ђаконија. Домаћица стоји док гости обедују, будно мотрећи да ли су сви почашћени, стављајући у тањир оним гостима за које процени да су уздржани или да су до тада скромно обедовали.<sup>13</sup> Овај вид гостопримства понекад поприма облике отворене пресије над гостом коју спроводе предусретљиви домаћини.

Житељи Брскута исказују међусобну присност при сваком сусрету. Уколико се неколико пута сретну током дана, сваки пут ће се пољубити. Начин на који се сељани љубе с драгим гостом који долази из далека, обично рођаком, исказује се у посебно интересантној обичајној форми. Мештанин ће припити усне уз образ госта и уситњеним пољупцима, које је тешко избројати, испољити задовољство због његовог доласка. Већих вредности од комендијаштва (прим. З. Г.), јунаштва, гостопримства и образованости нема. У шали понекад претерују. О јунаштву говоре бираним речима и строго воде рачуна да не претерају у оцењивању људи или да неког неоправдано не изоставе.

Сваким институционалним типом образовања се поносе и с дужним поштовањем му се клањају. У хијерархији угледа, правничко, филозофско и официрско занимање немају премца. Цењени су лекари и инжењери. Неписмених у селу нема. Чобани размењују књиге ако их имају. Ипак, најчешћи случај је да једна књига, штиво или песмарица прелазе из руке у руку. Реч је о историјским делима чији се садржај често у разговорима сељака понавља или свакодневно коментарише. Образованог човека из свог братства необично поштују и свуда хвале, али никад не признају, имајући у виду умрле претке, да је он у породици или братству био једини са тим квалификацијама. Чак и када је сасвим јасно да међу прецима није било људи тог образовног ранга, увек помињу неког од њих и увек га смештају „уз раме“ истински образованом човеку. Ово понашање објашњавам традиционалистичком матрицом мишљења, по којој стварност изван традиције и култа предака нема дубљег смисла. Мртви су путоказ живима, те је недостојно зборити о савременику, а не помињати претке за које се живи и чија је вредност утиснута и у наше значење. Сваку слабост, повреду или тренутну болест, људи настоје да минимализују или сасвим сакрију. На пример, човек чије дете застаје на неком дужем пешачењу, будући да осећа извесне тегобе, на примедбу присутних да нешто није у реду с дететом и да му треба помоћи, исказиваће отпор и неће признати пред другима слабост свог потомка.<sup>14</sup> Човек који би се у некој риболовачкој рекреацији или лову теже повредио, радије би био спреман да повреду крије, него да је обелодани породици и затражи помоћ лекара. Овај начин понашања произилази из традиционалног дискурса мишљења, заснованог на колективној свести и могућој неповољној реакцији групе или шире заједнице.

## ЈЕЗИК

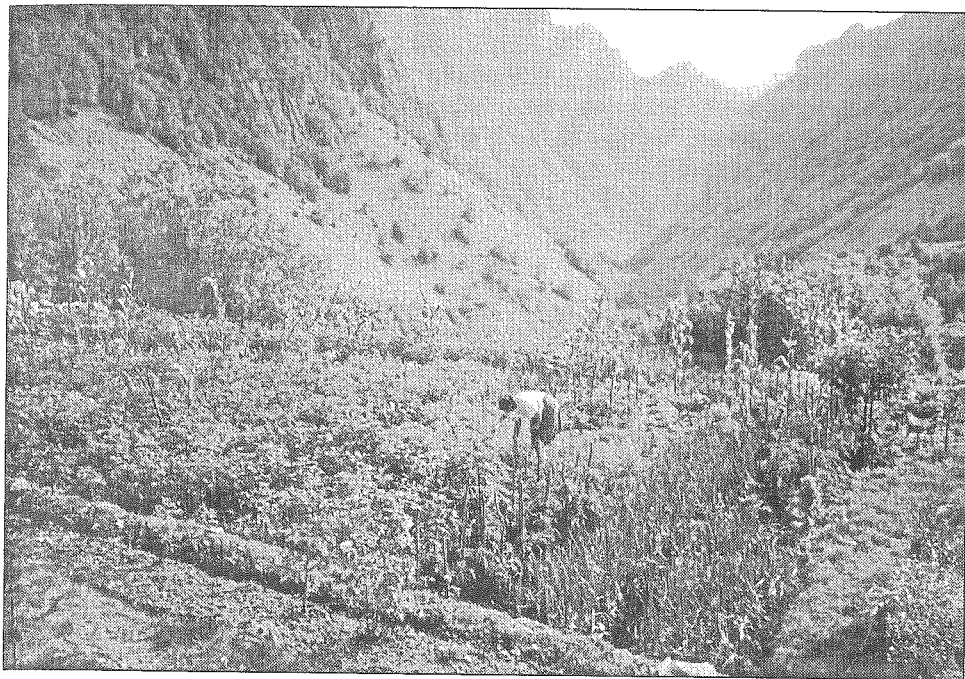
Говор Брскућана је архаичан и заснован на локалној дијалекатској варијанти. Као такав, може допринети богаћењу културне ризнице кроз речи које употпу-

<sup>13</sup> Василије — Мујо Спасојевић, *Стара црногорска шријеза*, „Обод“, Цетиње 2001.

<sup>14</sup> Н. Вујошевић, *н. д.*, 221.



ња радно и репродуктивно способног становништва ишла је годинама брже од саме урбанизације сеоског простора. Сеоски живот се обнавља с пролећа, а некадашњи његови становници реконструишу и преуређују дотрајале куће и кућишта.



Слика 3. Најнижа ката Брскута: поглед на кањон Мале ријеке

Убрзано ничу савремени летњиковци и све израженије иницијативе за додатним радом који је економски све уноснији. Електрификација, урбанизација и моторизација утиснули су неизбрисив печат модернизацији овог села. Ове тековине културних иновација омогућиле су појединим породицама лакши пласман њихових производа. Натурални тип привређивања, иако веома споро, уступа место и робноновчаним и тржишним односима. Захваљујући асфалтном путу, поједине породице, премда у скромним количинама, нуде градској пијаци поједине производе: сир, шунку, кромпир, мед... Због малих поседа, с претежно натуралним привређивањем, механизација и хемизација пољопривреде готово да и не постоје. Ипак, електрификација, урбанизација и моторизација нису довеле само до промена у транспорту робе, при чему су козје стазе замењене модерним путевима и прикладним прилазима кућама. Данас колске прилазе својим кућама поседује 80% Брскућана. У још већој мери промењени су ставови сељака и њихов начин мишљења, а утицаји које су примили и које свакодневно примају, дефинитивно су извукли сељака из културне заосталости.

Материјална неразвијеност, изолованост и зависност од природних услова деценијама су утицали на архаичну свест људи овог краја. Шездесетих година је поглед на свет и менталитет сељака био истоветан са представом човека којег је описивао Лисјен Леви Брил. Радозналост и изненађеност сељака, које су испољавали при свакој појави непознатих људи или случајном проласку аутомобила, би-

ле су велике. Крајем шездесетих година ниједно домаћинство није имало аутомобил, док је данас 99% домаћинстава снабдевано аутомобилом, а нека и са два-три. Како је аутомобил све до краја шездесетих година 20. века у овом селу био атракција, једном Београђанину су одбили решетке које се налазе на задњем делу кола, близу блатобрана, на паркираној шкоди 1000 МВ, с искључивим циљем да се упознају с простором и садржајем који су били заштићени решеткама. У истом периоду, а и неко време касније, радници на пиламама, ратари и чобани су одлагали радове поред импровизованих, земљаних и излоканих цеста само да би видели лице које је за волаом. Деца су махала са пропланака, а нека стидљиво прикривала очи рукама. Они млађи би најчешће плакали и трчали у загрљај родитеља. Пред II светски рат појава неког камиона и брундање његовог мотора изазивали би паничан страх сељана; осећај инфериорности пред техником и непознатим одсликавао је релацију односа која се изједначавала са чудима.

Донедавно радио-апарат је представљао излаз из аутархичног села и додир са светом. Данас радио-уређај поседује свака породица. Само пре десетак година километрима се пешачило у друго село да би се видео ТВ програм. Сада ни то није недостижно, па две трећине села поседује сасвим добар телевизијски пријем. Дом, школа, струја и асфалтни пут представљају основне чиниоце промене на селу и главне културне и социјалне установе, које су убрзале његов излазак из културне заосталости и аутархичне затворености. Штавише, неки од ових фактора (дом и школа) нису допринели да млади остану на селу, док су неки од њих (струја и пут) само убрзали процес њиховог исељавања у градове.<sup>15</sup>

Трајно исељен из Брскута, просечан човек овог краја доживљава завичај као еколошку оазу, са свим обележјима допунских садржаја у посрнулој и нимало идиличној самореализацији урбаног живљења. Овај дуализам постаје и све израженији у лицемерном ставу који такав човек свакодневно оживљава у односу на властито село. Познато је, наиме, да су људи снажно везани за село као свој завичај или постојбину, упркос чињеници да су га одавно напустили. Међутим, посетивши га у својству туристе, после неколико година, као место свог рођења или порекла, људи се окупљају и с усхићењем праве билансе који се односе на број учених људи, лекара, инжењера, доктора наука, професора и свих знаменитих и успешних људи који потичу из села. С поносом се то истиче, попримајући обресе надметања не само међу братствима, већ и међу читавим селима. Често се може чути „ни мањег села ни више учених људи који потичу из њега“. Ово је уобичајени образац мишљења, који је добрим делом лицемеран. Упркос чињеници да садашњи положај човек дугује школовању у граду, тешко је замислити такву амбиваленцију између безглавог напуштања села и толиког излива љубави према њему. Ипак, социолошки индикативно запажање је да је исељавање у градове попримило облик руралног егзодуса. Тако, на пример, у Брскуту је 1941. године било 320 домаћинстава са 1900 становника, 1951. године у њему је живело 1385 становника, а 1970 — само 386. Исељени се запошљавају у индустријској производњи која им омогућује основне приходе. У село се враћају с пролећа окренути пољским радовима, да би због погодности климе боравак интензивирали у већем делу летњег периода. Обрађују мање парцеле и окућнице. Оне им углавном не доносе приход од продаје, већ у већој мери служе да би се примања сачувала од скуких издатака које диктира градска пијаца.

<sup>15</sup> Основна школа, једна од најстаријих у Црној Гори, саграђена 1869, педесетих година 20. века је имала 250 ученика, а већ двадесет година нема деце која би је похађала.

Постоје три категорије Брскућана. Прву групу чине радници — сељаци, најчешће насељени на ободима Подгорице — у приградским насељима Златици, Боровима, Загоричу, Конику итд. Друга група је трајно напустила село и живи расута по местима Војводине и београдским општинама. Најмањи део је остао у селу; то су махом старци — популација која изумире. У Подгорици живи 310 домаћинстава, пореклом из Брскута, са око 1200 чланова.

Брскућани који насељавају периферне делове Подгорице станују у својим кућама уз магистралне путеве или локалне пруге и обављају готово све обичаје који су карактеристични за сеоски простор. Њихов начин живота не разликује се битније од онога који су проводили у селу. Познато је да се на прилазима Подгорици могу уочити поједина грла расних крава, које понекад кваре укупну слику изгледа града. Стога ови исељеници представљају популацију која у већој мери доприноси рурализацији града него урбанизацији села, у које се периодично — као сезонски пољопривредници — враћају.<sup>16</sup>

Сељак, долазећи из села у град — где је запослен, исказује пред сељацима висок степен осећаја супериорности и важности. И у врсти посла којим се испољава повезаност градске и сеоске средине, сељак запослен у граду често исказује понашање супротно обрасцима урбаног понашања. Овај начин понашања одговара разним облицима узурпаторског индивидуализма. Они не подразумевају само голо присвајање и приватизовање неких средстава и предмета рада из градских средина, већ и огољену узурпацију и самовољу да на местима изван функционално-пословне контроле демонстрирају примарни карактер односа са људима са којима упоредо с послом који обављају долазе у контакт. Тако, на пример, шофери локалних, међуградских аутобуса у црногорским брдима, превозећи путнике, заустављају аутобус и поздрављају се с мештанима који седе испред својих кућа. Уз обавезно ћаскање с њима, возач уговара сеоске послове. Садржај разговора су разне потрепштине и молбе да се неко о нечему обавести или подсети. Разговор возача, док на ово навикнути путници ћаскају без роптања, може потрајати и дуже. На потезу од Биоча до мањих заселака уз цесту, путем који води уз Братоножиће, оваква слика је више правило него изузетак. Ни колективно изјављивање саучешћа некоме, при чему се вожња за дуже време прекида, није непозната појава.

Узурпаторски индивидуализам, помешан с алтруистичким колективизмом породичног и братственичког начина живота, представља најчешћи разлог радних суспензија и дисциплинских мера, због чијег изрицања несавесни појединци, пореклом са села, губе посао. Како је њихово занимање карактеристично за грађевинске или друге послове, везане за чување имовине, сељани често долазе у додир с алатом и машинама које могу користити у сељачким радовима, те неки од њих не одолевају искушењу да их трајно присвоје, ризикујући тако губљење радног места. У додиру с градом, ако је жудео да се у њему нађе, сељак је често лакомислен и у великој мери предодређен да дође у сукоб са законом или да се суочи са неком другом невољом.

Млади одлазе са села, а старе особе — које остају — умиру. Они који су отишли, у настојању да превазиђу неке неповољне утицаје града на свој живот (депресија, високе температуре лети, градски стереотипи и неукус у свим аспектима животног стила, интензивирају неким локалним специфичностима, тежак посао у индустрији, уз апстиненцију од зарада), исказују све већи интерес да се врате, али не као сељаци, већ као туристи или сезонски корисници својих законитих имања.

<sup>16</sup> Повремено долази у Брскут и одлази из Брскута 800 људи.

Стога село интензивира нови модел мишљења, који некадашњи житељи заузимају према њему. Трансформише се у нову, специфичну циљну артикулацију. Све мање постаје место за становање и живот, а све више постаје атрактивна дестинација. Осмишљавају је само духовне завичајне везе и ситни прагматски интереси (брига о зимници, културне светковине и трибине на којима утицајни гости такође имају статус атракције).

На крају, треба подвући значај природног амбијенталног простора, који је условљавао и духовно везивање људи за прошлост. Упркос чињеници да се географско-материјалистичка матрица мишљења несумњиво показала једностраном у социолошком проучавању друштва, ипак треба нагласити значај географских чинилаца за укупно стање духовне културе овог краја. У том смислу, конфигурација терена, која се састоји од стрмих литица, високих брда и изражених кривина, упркос асфалтном путу, у већој мери је утицала на анахрону свест људи и њихову идентификацију с природним простором својих предака. Живописни предели подстичу свест о изолованости па и забачености. Узан п'т, који ни 30 метара не може испољавати праву путању, непрекидно оличава успињање и потом спуштање. Овај осећај мора да се уреже у сећање људи који туда пролазе, при чему живописни природни амбијент неизбежно подсећа на дане детињства и време проведено у завичају. Отуда чињеница да ни радио-апарати и асфалтни пут нису угрозили постојаност обичаја, премда се начин мишљења, понашања и рада увелико променио. Материјално-технички чиниоци изазвали су праву револуцију на селу, али је оно наставило да живи ритмом који су одређивали културни и духовни садржаји традиционалног начина живота. Сведоци смо да у развијенијим деловима земље брисању разлике између града и села доприносе и разне културно-аграрне манифестације на селу, којима се успостављају тешке везе са градом. То су разне светковине у славу грожђа и вина, купусијаде и сл. Ове манифестације, препознатљиве по традиционалном одржавању и културним садржајима, подстичу долазак људи из града. Медијска пропаганда извлачи село из анонимности, а повремене светковине представљају афирмисање и упознавање дате регије, као и лакши начин пласирања производа. Разуме се, овоме морају претходити процеси урбанизације, индустријализације и електрификације датог руралног простора. Брскут је, међутим, забачено планинско село које није у могућности да остварује афирмацију на овај начин. Можда је управо овај осврт један од скромних начина да се то учини.

Zoran GUDOVIĆ

## SOME ARCHAIC TRAITS IN SOCIAL LIFE OF BRSKUCEANS (Ethnographical Notes)

*Key words:* Traditional way of thinking, customs, industrialization, urbanization.

In this paper the author has, using the descriptive method, pointed out some archaic aspects of the social life of an undeveloped and isolated village in Montenegro. By a brief analysis of the whole of its spiritual and material self-realization, it has been possible to recognize the important traits of traditional, tribal-brotherhood way of thinking and behavior. In that sense it is a noticeable proof that they survived notwithstanding the inevitable modernization of the village. The paper has involved the following four parts:

The general data about the village; the social organization; the spiritual culture and customs, and finally the social processes and the ways of thinking and behavior.

The intrinsic organization of living has been expressed by the hierarchical position of each family member. The position each member has taken has been less determined by the traditional elements of the rural economy and much more by the interiorization and preservation of spiritual worthiness wherein the remembering of them has given the life a peculiar meaning. The village of Brskut has been a patriarchal milieu with an accent to the epic and combatant traditions where a child has been treated as an unfinished personality, so that the parents have cherished the merited regard only to the friends and grown-up persons as well as to the friendly oriented foreigners. Proceeding from the judgment relatives, tribesmen, brotherhood men and other friends are able to form of him or her, of their opinion he or she has held, he or she pleased them, experiencing the child as a disturbance by which the said relationship has been thwarted. Therefore the child has been generally neglected by the customary regulations in that milieu. The brotherhood links have been solid. The members of the same brotherhood have been visiting one another, respecting one another and helping one another believing that they have been originating from the same common ancestor. The common gatherings and meetings have been organized. The solid links have been originated from the cult of dead ancestors and relatives accentuated in all manifestations of living. The essential rural cultural milieu make the churches, the home, the cemetery and the common gatherings as the lasting institutions of the social life. The author has been pointing out the deep social changes involved in electrification, urbanization and motorization having imprinted an inerasable seal into the modernization of this village. The way of the village out of the cultural backwardness and the autarchic shut up, the author has been relating to the home, the school, electricity and the asphalt road as the essential factors of the change. Unfortunately, some of these factors (the home and the school) have not contributed to the staying of the youth in the country, while some of them (the electricity and the road) have only sped up the process of their moving to towns.





Јадранка ЂОРЂЕВИЋ  
Етнографски институт САНУ, Београд

УДК 811.163.41'373.234  
Оригинални научни рад

## ОДЛИКЕ РОДБИНСКЕ ТЕРМИНОЛОГИЈЕ У ВРАЊСКОМ КРАЈУ\*

Предмет овога рада су сроднички називи, тј. називи који се користе за крвне и афиналне сроднике у врањском крају у другој половини двадесетог века. Рад се заснива на етнографској грађи, која је прикупљена током истраживања сродства и институције наслеђивања у овој средини. Емпиријско истраживање је вршено у Врању и околним селима, у периоду од 1996. до 2003. године. Терминологија сродства представља комплексну проблематику. Њено изучавање пружа низ могућности за сагледавање различитих аспеката сродничког система, али и осталих сегмената друштва, о чему сведочи и овај прилог.

*Кључне речи:* терминологија сродства, сроднички називи, родбински односи, Врање и околина.

Сродничка терминологија представља скуп термина који се користе у обраћању сродницима или у вези са њима, па их тако називамо сродничким терминима, односно сродничким називима. Образовање сродничких назива зависи од низа фактора, пре свега од карактера језика и структуре сродства. Проучавање терминологије сродства у Врању и околини вршено је у оквиру истраживања сродничких односа и институције наслеђивања. Емпиријско истраживање,<sup>1</sup> чији се резултати износе овом приликом, спроведено је у самом граду и у околним селима, у периоду од 1996. до 2003. године. Иако је истраживање хронолошки везано за период друге половине двадесетог века, треба напоменути да су бележени и они сроднички термини који су коришћени на овом простору у једном дужем временском раздобљу.

Основни задатак рада је да покаже који се сроднички називи користе у овој средини у проучаваном периоду. Дубља анализа генезе и трансформације наведених сродничких назива је изостављена, јер захтева већи степен мултидисципли-

\* Рад је део пројекта бр. 2157: *Традиционална култура Срба — системи представља, обреда и социјалних институција*, који је у целости финансиран од стране МНЗЖС РС.

<sup>1</sup> Теренско истраживање је обављано у више наврата у поменутом периоду. Изворна грађа је прикупљена помоћу следећих метода теренског рада: боравак на терену са опсервацијом и разговор са казивачима. Обављено је такође и испитивање помоћу упитника-анкете. Узорак на којем је обављено истраживање чине казивачи оба пола, старости између 20 и 70 година, који живе у граду или у неком од испитиваних села (Дубница, Горњи и Доњи Вртогаш, Нерадовац, Требешиње и Првонек).

нарности у истраживачком поступку и свеобухватнији приступ проблему, који овом приликом није било могуће у целини применити.

Терминологија сродства код Срба се, с обзиром на њене основне карактеристике<sup>2</sup> и поделу сродничких система коју даје L. H. Morgan,<sup>3</sup> може сврстати у дескриптивни систем. Употреба сродничких термина произилази из места које појединац — с обзиром на своју полну и старосну припадност — заузима у сродничкој структури. У нашој терминологији сродства термини се групишу и у односу на врсту сродства између појединаца. Према томе, с једне стране имамо термине који се користе за консангвине, а с друге стране — оне који се користе за афиналне сроднике. Терминологија сродства, која се образовала и која постоји у средини у којој је вршено истраживање, свакако има све основне одлике сродничке терминологије која се користи код Срба, с тим да постоје одређене посебности с обзиром на порекло или облик, те начин употребе одређених сродничких назива. Специфичности на које се наилази доводе се у везу са културним и друштвеним контекстом у којем су сроднички називи образовани или коришћени.

Полазећи од субјекта ка његовим прецима, наилази се на следеће сродничке називе.<sup>4</sup>

Појединац родитеље свог оца или своје мајке назива *баба* и *деда*, односно *бабо* и *дедо* (оба у обраћању). Осим назива *баба* за очеву, односно мајчину мајку, постоји и назив *нана*,<sup>5</sup> који у обраћању гласи *нано*. Употреба два назива за једног сродника, односно за означавање једног сродничког односа, представља одлику наше терминологије сродства. На постанак и употребу два назива за поменути сроднички однос утицало је више чинилаца. Први, али не и најзначајнији — старост сродника. Казивачи истичу да се назив *баба* обично користи за ону бабу која је по годинама старија. Веома битан чинилац који утиче на избор назива за ову врсту сродства јесте и емотивна везаност сродника, односно степен привржености који постоји између бабе и унука, односно унуке. Тако ће се у случају присног, емотивно обојеног односа, користити назив *нана*. Уколико се обе бабе називају истим сродничким термином, што такође није реткост, онда се уз њега додаје и лично име сродника о којем је реч. Постојање два сродничка назива за један сроднички однос, у овом случају за мајчину или очеву мајку, доводи се у везу са улогом

<sup>2</sup> За потпуније објашњење одлика сродничке терминологије код Срба видети радове: Јошо Ф. Иванишевић, *Народни називи родбине и сродбине*, Сарајево 1931; Радомир Ракић, *Терминологија сродства у Срба, Етно-антрополошки проблеми*, Монографије 13, Београд 1991; Мирко Барјактаровић, *О сродничким називима код нас и њиховом делимичном неслагању*, Гласник Етнографског музеја 50, Београд 1986, 164–168; Ј. Митровић, *Називи за сроднике постомака и предака*, Гласник Етнографског музеја 49, Београд 1985, 182–183.

<sup>3</sup> Morgan H. Luis, *Drevno društvo*, Beograd 1981; 361.

<sup>4</sup> У овом раду су приказани сроднички називи за најближе крвне и афиналне сроднике. Приликом истраживања забележени су и сроднички термини за генеалогски даље рођаке и за оне који се убрајају у врсту духовног сродства. Међутим, о њима ће бити говора у неком другом излагању.

<sup>5</sup> Употреба назива *нана* (у обраћању) за мајку датира из периода турске владавине на овим просторима (Момчило Златановић, *Речник говора Јужне Србије — провинцијализми, дијалектизми, варваризми и др.*, Врање 1998, 249), али се не може са сигурношћу одредити период у коме се овај назив користио за мајку, односно — када је тачно почео да се употребљава за бабу. Објашњавајући порекло и употребу овог назива у проучаваној средини, М. Златановић наводи да овај назив води порекло од турског термина *нине*, који се користио за мајку и бабу, а данас се користи за очеву или материну мајку. Приликом мог истраживања сродничке терминологије у врањском крају нисам наишла на употребу назива *нана* за мајку. Међутим, и у *Рјечнику* В. Ст. Карацића стоји назив *нана* као синоним за мајку (*Српски Рјечник исцумачен њемачкијем и латинскијем ријечима*, четврто државно издање, Београд 1935, 412), што ће рећи да није дошло до промене у самом називу, већ у његовој употреби.

бабе при васпитавању деце, односно унука. Међутим, постојање два назива за бабу није последица само њене улоге у оквиру породице, већ има везе и са постојањем два сродничка назива за мајку.<sup>6</sup> Из овог произилази да је један сроднички термин — *нана*, био у употреби за називање мајке и бабе. Поменути начин називања указује на генезу сродничких термина, тј. на промене у њиховом коришћењу током одређеног историјског периода.

Сроднички називи *баба* и *деда* користе се и за оне сроднике који се налазе на истом генерацијском нивоу као „рођени“<sup>7</sup> баба и деда. То су дедина или бабина браћа и сестре, односно очева или мајчина тетка, стриц, стрина.

Субјекат за свог оца користи називе *џаџа* (основни облик), односно *џаџо* (у обраћању) и *џаџе* (у обраћању). Овај последњи је старији начин називања оца. За мајку се користе називи *мамо* и *мајке* (оба у обраћању). Осим поменутих, постоје и други начини називања родитеља. На избор одређеног назива утиче и природа односа између сродника. Често се може чути да деца родитеље називају личним именима. Употреба личног имена уместо сродничког назива није нова појава у сродничкој терминологији, ако се она сагледава у целини. Међутим, пракса да се родитељи називају личним именом — новијег је датума. Казивачи наведено доводе у везу са мањим степеном ауторитарности у односу родитеља према деци. Деца приликом обраћања родитељима користе и друге називе — *ћалко* за оца и *кево* за мајку, који у ствари представљају само изведеницу из основног облика већ постојећих сродничких термина.<sup>8</sup> Деца неретко употребом одређеног неформалног<sup>9</sup> назива желе да минимизирају васпитну улогу својих родитеља, али и да допринесу остваривању приснијег, мање формалног односа са родитељима. Овде је потребно напоменути да се сроднички називи у ствари користе упоредо са личним именом. Употреба личног имена је забележена, пре свега, код деце чији се родитељи, с обзиром на године старости, могу сврстати у категорију млађе генерације становништва.

Једна од карактеристика терминологије сродства код Срба јесте превага термина мушког пола.<sup>10</sup> Тако се многи термини за женске сроднике изводе из термина за мушке. Пример таквог формирања сродничког назива јесу и називи за стрица и стрину. Међутим, у врањском крају се за очевог брата не користи назив стриц, него *чича*<sup>11</sup> (основни облик), односно *чика* (хипокористик од *чича*), који у обраћању гласи *чико*. Од свих је наведених назива најинтересантнији назив *чичин* (и у обраћању — *чичин*). Овај назив је новијег датума,<sup>12</sup> и у односу на претходно поме-

<sup>6</sup> О томе видети у: Р. Ракић, *Терминологија сродства у Срба*, 1991, 70.

<sup>7</sup> Израз *рођени* се најчешће користи као синоним за крвно сродство, али и у ситуацији када се жели истаћи степен сродничке повезаности. У горе наведеном примеру израз *рођени* користи се за означавање степена сродства између крвних сродника.

<sup>8</sup> За потпуније објашњење видети: Р. Ракић, *Терминологија сродства у Срба*, 1991, 68, 72.

<sup>9</sup> М. D. Schneider и С. G. Homans су сродничке термине, с обзиром на њихов облик и прилике у којима се користе, сврстали у две групе. Једну чине формални, а другу неформални називи за сроднике (David M. Schneider and George C. Homans, *Kinship Terminology and the American Kinship System*, *American Anthropologist* Vol. 57, 1955, 1194/1208).

<sup>10</sup> Р. Ракић, *н. д.*, 45–46.

<sup>11</sup> Мишљења о пореклу наведеног сродничког назива су различита. Једна група аутора га сматра балканским турцизмом у српском језику, а друга дели мишљење да је у питању словенска реч (за потпуније објашњење видети у: Марта Бјелетић, *Турцизми у српскохрватској терминологији сродства*, Јужнословенски филолог LI, Београд 1995, 207).

<sup>12</sup> Колико ми је познато, тај се назив јавља у граду, и то крајем осамдесетих година двадесетог века. Испитаници наводе да овај назив у ствари представља изведеницу од основног назива за стрица. Међутим, казивачи нису знали да ми објасне када је тачно и где назив *чичин* почео да се користи.

нуте ретко се употребљава. Користи се само у непосредној интеракцији стрица и братанца, и то у случају када постоји присан однос између тих сродника. Подаци којима се засад располаже, не указују на употребу овог назива у случају када се братаница обраћа стрицу, независно од остварене блискости у њиховом односу.

*Стрина* (основни облик) и хипокористик *сџринка*, односно *сџрино* и *сџринке* (оба у обраћању), називи су за стричеву жену. *Сџринка* је архаичнији назив и ређе се користи од назива *сџрина*. Појединац у случају када има више стричева и стрина, у циљу прецизнијег одређивања сродника којем се обраћа или о којем говори, уз сроднички назив додаје и лично име сродника.

Мајчин брат се назива *ујко* или *ујке* (оба у обраћању), основни облик је *ујка*, а назив *ујна* користи се за ујакову жену.

Називи *шејка* и *шејша* се користе за мајчину и очеву сестру, док се сроднички термин *шеча* користи за теткиног мужа. У сеоској средини се за течу, уз поменуте називе, налази и на употребу назива *шејшин*, односно *шејшине* (у обраћању). Ради се о архаичном сродничком термину, који се данас ретко користи. Познаје га, пре свега, старија генерација Врађанаца, тј. испитаници који су се са тим називом сусрели и почели да га користе у детињству.

На основу наведеног се може приметити да се очев и мајчин брат називају различитим терминима. За разлику од тога, за очеву и мајчину сестру користи се један назив. То је само једна од одлика наше терминологије сродства, која се посматра као последица општих друштвених прилика у којима су термини формирани.<sup>13</sup> Употреба различитих назива је повезана и са местом и улогом коју су ти сродници, тј. стриц и ујак, имали у сродничкој структури и традицијском друштву уопште. Овде се првенствено мисли на поступање у складу са принципима патрилинеарности и патрилокалности у оквиру брачног и сродничког система. Линија сродства не представља фактор који данас битније утиче на формирање и одржавање сродничких односа. Упркос томе, термилошки наглашена разлика ипак је присутна.

За одређивање места и улоге појединца у оквиру сродничке структуре била је од значаја и његова старосна припадност. Наведена одлика нашег сродничког система огледа се и у употреби одређених сродничких термина. Тако, рецимо, постоје два назива за једног сродника с обзиром на његове године старости. Овде се првенствено мисли на називе за сроднике који се налазе на истом генерацијском нивоу као и субјекат. *Браћ* и *сесџра* су основни називи које појединац користи за брата и сестру. Међутим, када се жели истаћи њихова старосна припадност, онда појединац старијег брата назива *бајџо* или *бајџе* (оба у обраћању), а млађег — *браџо* (у обраћању). Слично поменутом, за старију сестру користе се називи *сека* (основни облик), *дадо* (у обраћању) и *дајџке*<sup>14</sup> (у обраћању). За млађу сестру не постоји посебан сроднички термин. Она се назива личним именом. У непосредној

<sup>13</sup> Р. Ракић, *Терминологија сродства у Срба*, 1991, 48.

<sup>14</sup> Називи *дада* и *дајџка* (основни облици) су старијег порекла и могу се посматрати као архаични сроднички називи који се данас ретко користе. Према В. Ст. Караџићу, назив *дада* се користио за мајку (*Српски Рјечник исцумачен њемачкијем и латинскијем ријечима*, четврто државно издање, Београд 1935, 114). Наведено би ишло у прилог схватању казивача да се употреба наведеног термина за старију сестру може извести из њене улоге у породици. Наиме, старија сестра је у одсуству родитеља била дужна да брине о млађим сестрама и браћи. Слично мишљење је изнео и А. Шкаљић. Он порекло речи *дада* изводи из турске речи *дади*, *дада*, која у преводу значи „жена која се брине о деци“ (Абдулах Шкаљић, *Турцизми у српскохрватском језику*, Сарајево 1989, 203). Употребу термина *дада*, и из њега изведеног *дајџке* за старију сестру у врањском крају М. Златановић посматра као турцизам у српском језику (М. Златановић, *н. д.*, 90).

интеракцији сродника и иначе постаје све распрострањенија употреба личних имена уместо сродничких термина.

За брата и сестру од стрица користе се називи: *браћо од чичу*, *сестра од чичу* или *на чичу ми сестра*. Слично се називају и брат и сестра од тетке или ујака: *браћо од тешуку*, *од тешуку ми сестра*; *сестра од ујку*, *браћо од ујку*. Уколико појединац нема само једног стрица, ујака или тетку, онда се родбинска веза са особом о којој је реч додатно образлаже тако што се дода и име стрица или тетке о чијем је детету реч. Међутим, у непосредном контакту се најчешће користи лично име сродника коме се појединац обраћа.

У наставку се наводе термини за сроднике који се, полазећи од субјекта, сврставају у категорију потомака.

Сроднички називи *унук* и *унука* користе се за децу своје деце. Поменути називима субјекат назива и унук од брата или сестре. У случају када се сродничка веза жели додатно објаснити, онда се уз сроднички назив додаје име сина или кћери о чијој деци је реч. Појединац у непосредном обраћању унуцима користи њихова лична имена.

Упркос томе што постоји одређени сроднички термин за дете мушког пола — *сине* (у обраћању), те за женско дете — *ћеро* (у обраћању), родитељи децу у непосредном обраћању често називају личним именима. Тепање, односно употреба хипокористика приликом ословљавања детета или деце, један је од примера када се у циљу изражавања емотивне везаности користе неформални називи за сроднике. У том смислу се најчешће користе изрази: *ћиле мајкино*, *мацо*, *срећо*, *љубави* и њима слични. Основна намера таквог називања, по свему судећи, произилази из потребе и жеље да се укаже на постојање већег степена блискости у сродничком односу. Постојање и употреба других, несродничких назива свакако је од значаја за истраживање сродничке терминологије. Међутим, потребно је имати у виду да називи посматрани изван контекста не значе много, тј. неопходно је посматрати их у складу са самом ситуацијом у којој су забележени.

Пре него што се наведу термини којима се називају афинални сродници, потребно је указати и на називе који су у употреби за сроднике који се налазе на генерацијском нивоу појединчеве деце.

*Браћанац* и *браћаница* су називи које субјекат користи за братовљевог сина и кћерку. Поменута сродничка веза се може изразити и синтагмама. Примери таквог начина називања су: *од браћо ми син*, *ћерка од браћо*, *на браћо дете* и слично. Појединац братанца и братаницу у непосредној интеракцији назива личним именима.

Слично наведеном, постоје називи за сестрину децу — *сестрић* и *сестричица*, мада је потребно рећи да се у свакодневной комуникацији чешће употребљава синтагматски начин означавања поменутог сродничког односа: *на сестру ми дете*, *од сестру ми син* и томе слично. Приликом непосредног обраћања сроднику користи се лично име уместо сродничких термина.

Називи за братовљеву и сестрину децу грађени су према основном сродничком односу *брат/брат* или *сестра/брат*, односно *брат/сестра* или *сестра/сестра*. Наведено важи и за грађење осталих сродничких назива. У том смислу увек постоји неки основни сроднички однос из којег произилазе други. Према том принципу се у групу примарних термина убрајају они који се, с обзиром на близину сродства, користе за називање генеалогички ближих сродника.

Појединац ступањем у брак стиче нове сроднике, односно у оквиру постојеће мреже сродничких односа формирају се нови односи. Личном брачном везом не

стиче афиналне сроднике само субјекат, већ и остали чланови његове крвнородничке заједнице. У складу са тим је у наставку дат приказ сродничких термина, који се у проучаваној средини користе за афиналне сроднике.

Називи *прија* и *пријатељ* користе се за зетовљево или снајину мајку и оца. Називом *пријатељи* означавају се сви остали крвни сродници зета и снаје. Уколико се говори о одређеном сроднику који се убраја у пријатеље, онда се сродничка повезаност изражава синтагматски. Примери таквог начина називања су: *на снају браћу*, *од зетља тећка* и слично.

Жена за родитеље свог мужа користи називе: *мама* и *тајта*, односно обраћа им се са *мамо* или *мајке* и *тајмо* или *тајке*. Међутим, потребно је истаћи да се, осим поменутих назива за родитеље брачног друга, неретко користе и други називи или чак лична имена. Снаја се свекру и свекрви неретко обраћа називима које користе њена деца за те сроднике. То су сроднички термини *баба* или *нана* за свекру и *деда* за свекра. Коришћење назива *баба* и *деда* за свекра и свекру доводи се у везу са самим односом између ових сродника, који је мање формалан. Међутим, треба имати у виду да то увек не значи да су односи и приснији. Према схватању казивача, није небитно којим се речима снаја обраћа свекру и свекрви. Они сматрају да је називање један од начина да се искаже поштовање према њима као старијима. Познато нам је да се у сродничкој структури свекру и свекрви приписује посебно место, па стога не може бити неважно које ће називе снаја употребити. Називи *свекар* за мужевљевог оца и *свекрва* за мужевљево мајку користе се само приликом описивања родбинске везе.

Особе мушког пола родитеље своје супруге називају *деда* (назив за жениног оца) и *баба* (назив за женину мајку). Наведени називи за женине родитеље нису уобичајени у осталим крајевима Србије.<sup>15</sup> Уз поменуте називе се у градској средини, мада врло ретко, могу чути и називи *тајас* и *тајаша* за жениног оца и мајку. Називи *баба* и *деда* се — према мишљењу казивача — користе са намером да се изрази поштовање према родитељима жене. Врањанци сматрају да су овим називима женин отац и мајка сврстани у категорију очевих и мајчиних родитеља, а познато нам је да су они у сродничкој структури у традицијском друштву заузимали посебно место. Из овог, као и из многих досад наведених примера, може се закључити да су сроднички термини не само индикатор природе односа између сродника, већ да указују и на то како би сродници требало да се опходе једни према другима.

У досадашњем излагању није посебно наглашено да жена сроднике свог мужа најчешће назива исто као и он. Међутим, ретки су случајеви да муж своје афиналне сроднике назива терминима које за њих, као своје крвне сроднике, користи и његова жена.

*Зет* је назив за кћеркиног или сестриног супруга, док се називи *снајка* и *снашка*, односно *снајке* (у обраћању) или *снашке* (у обраћању), користе за супругу сина или брата, тј. за снају. Потребно је нагласити да је сроднички термин *снашка* архаичнији назив у односу на сроднички термин *снајка*. Иако се оба сродничка назива користе за називање једног сродника, постоји извесна разлика у њиховој употреби. Наиме, појединац синовљево жену назива *снашка*, а братовљево *снајка*,

<sup>15</sup> Овом приликом треба рећи да је и В. Ст. Караџић у свом *Рјечнику* навео да се понегде за пуницу, тј. ташту користи назив *баба* (1935, 9). Нажалост, аутор није прецизирао где је забележио тај податак, што би свакако било од великог значаја за потпуније анализирање употребе овог термина. Употреба назива *баба* за ташту забележена је и у области Ресаве (Никола Пантелић, *Село, сродство и породница*, Гласник Етнографског музеја 28–29, Београд 1965–66, 170), те у Великом Поморављу (пода так ми је посредовала колегиница др Софија Милорадовић. Због тога јој најлепше захваљујем).

премда се и за братовљеву жену користи назив *снашка* уколико се трећем лицу објашњава сродничка веза са тим сродником. Осим тога, потребно је додати да постоји разлика у употреби сродничког термина *снајка* с обзиром на старост сродника. Према томе, појединац жену свог старијег брата назива *снајка*, односно *снајке* (у обраћању), а жену свог млађег брата личним именом. Уколико има више снаја, онда уз сроднички термин додаје и лично име особе којој се обраћа или о којој говори (*снајка Рада*, рецимо). Употреба наведених сродничких термина је код млађе генерације<sup>16</sup> Врањанаца данас све мање у оптицају, а све масовнија постаје употреба личног имена, поготово у случају директног контакта сродника. Наведено се може посматрати као једна од промена у терминологији сродства и свакако је од значаја за посматрање трансформације старих и употребе нових назива за сроднике.

*Заова*, односно *зълва*<sup>17</sup> је назив који субјекат користи за мужевљевој сестру. Особе женског пола за мужа своје заове користе назив *зейи*<sup>18</sup> (у обраћању). Назив *зейи* се углавном употребљава само када појединац говори о том сроднику неком трећем лицу. У непосредном обраћању мужевљевој сестри користи се лично име. Наведено важи и у обрнутом смеру. Заова братовљевој жену најчешће ословљава личним именом. Осим поменутих термина, забележена је и употреба назива *секо* (у обраћању) и *сејче* (номинатив у средњем роду) за мужевљевој сестру. *Сејче*<sup>19</sup> (у обраћању) је архаичан назив који се данас врло ретко може чути; углавном га користе старије жене које живе или су одрасле на селу.

Наведено је да су називи за поједине афиналне сроднике грађени према називима за крвне сроднике, а да је употреба истог назива за крвне и афиналне сроднике најчешћа у случају називања мужевљевих сродника од стране жене. Тако је и у овом случају. С обзиром на то да би брат требало да ословљава сестру са *секо*, разумљиво је да би тај назив требало да користи и његова жена за своју заову. Међутим, употреба термина *сека* не зависи само од природе односа између брата и сестре, већ и од степена блискости између снаје и заове. У случају нескладног односа ретко долази до интеракције сродника, а самим тим је и употреба сродничких назива редукована.

*Девер* је сроднички термин који се користи за мужевљевог брата. Поменути назив се употребљава само приликом описивања родбинске везе, а не и у непосредној комуникацији снаје и девера. Жена мужевљевог брата назива на исти начин као и њен муж, што значи да му се обраћа са *брацо* (основни облик је *браца*)

<sup>16</sup> Један од резултата истраживања сродничких односа и терминологије сродства у врањском крају односи се управо на утицај година старости на формирање одређеног типа сродничког односа или употребе одређених сродничких термина. С обзиром на то да су појмови *млад* и *стар* недовољно прецизни, сматрало се да је у циљу прецизнијег датирања неопходно навести и период када су одређени израз или појава забележени. У овом истраживању се под појмом *млађа генерација* подразумева популација између 20 и 40 година, а ову врсту сродничке везе су заснивали у периоду од краја осамдесетих до краја деведесетих година XX века.

<sup>17</sup> „На месту старих словенских полугласника њ и њ, а такође и новијег полугласника (...) изговара се овде посебна фонема која по правилу има гласовну вредност нелабијализованог вокала...“ Павле Ивић, *Дијалектологија српскохрватског језика, Увод и шипокавско наречје*, Нови Сад 1985, 110.

<sup>18</sup> Овде је потребно нагласити да је назив *зейи*, као и неки други сроднички називи, у употреби и за сроднике који у ствари нису „прави“, у смислу да се веза сродства остварује преко трећег лица. Тако се у циљу прецизнијег одређивања сродничког односа неретко користи и реч *рођени*. Поменуто је да се овај израз употребљава када се жели нагласити да је појединац у директној сродничкој повезаности са сродником о коме се говори или коме се обраћа.

<sup>19</sup> Поменути сроднички назив је М. Златановић забележио у селу Дубница код Врања. Ради се о хипокористичкој од назива *сеја* (М. Златановић, *н. д.*, 362).



или *баџе* (основни облик је *баџа*). Назив *брацо* се користи за девера који је млађи мужевљев брат, а назив *баџе* за старијег девера. Уколико субјекат има више девера, онда уз поменуте сродничке називе додаје лично име сродника о којем говори или којем се обраћа. Млађа популација Врањанаца ретко користи горе наведене називе. Снаја девера у обраћању назива личним именом. Наведена промена у сродничкој терминологији свакако није специфична само за ову средину. Претпоставља се да је до употребе личних имена уместо сродничких назива дошло услед општих промена у сродничким односима. Међутим, то не значи да се сродници данас због тога мање поштују, или да употреба личних имена утиче на њихову слабију повезаност или присност у односима. Пре би се могло рећи да указује на супротно. Истраживање сродничких односа у врањском крају наводи на закључак да природа односа између сродника у много већој мери зависи од низа других чинилаца,<sup>20</sup> који не утичу директно и на употребу одређених сродничких назива.

*Свасџика* је назив за женину сестру, премда се овај сроднички термин не користи у обраћању, већ само када се жели описати сродничка веза са том особом. Зет и свастика се у међусобном обраћању ослонљавају личним именима.

*Шурак* је назив за жениног брата. Међутим, у непосредном обраћању се тај сроднички термин такорећи и не употребљава. Уместо одговарајућег сродничког назива користи се лично име. Наведено важи и у обрнутом смеру. Називе *шурњаја* или *шурајка* зет користи за шуракову жену. Поменути називи се у овој средини ретко могу чути. У међусобној комуникацији се користе лична имена, а када се описује однос са тим сродником, онда се најчешће каже: *шурак и његова жена, од шурака жена*. Наведени термин за сродника женског пола је, као и неки претходно поменути, изведен из назива за мушког сродника. Овакав начин формирања термина доводи се у везу са израженим принципом патрилинеарности у нашем сродничком систему.

За жене од два брата постоји назив *јетпрве* (сингулар — *јетпрва*). Међутим, у непосредној комуникацији се ослонљавају са *снајке* (*снајка* је основни облик), с тим да се и у овом случају поштује принцип старости. Тако млађа јетрва старију назива *снајке*, док старија млађу назива личним именом.

Наведено је да се у овој средини, као и у другим крајевима Србије, користе сроднички називи који су преузети из језика других народа или етничких заједница са којима су Срби током свог историјског развоја долазили у контакт. Називи *баџа, баџо* (у обраћању) и *баџанак* представљају позајмицу у нашој терминологији сродства. Уз поменуте називе, који се сматрају старијим — нарочито *баџанак*,<sup>21</sup> субјекат за свастикиног мужа употребљава и назив *џашеног*.<sup>22</sup> Као што је био случај у великом броју наведених примера, тако је и у овом пракса да се сродници у непосредној комуникацији називају личним именима, а да сродничке термине користе у случају када је потребно описати или навести врсту сродства са одређеном особом, односно сродником.

Називи *деверичин* или *деверичан* (за сродника мушког пола) и *деверичина* (за сродника женског пола) скоро да се и не користе. Сродничка повезаност жене са

<sup>20</sup> Јадранка Ђорђевић, *Сроднички односи у Врању*, Етнографски институт САНУ, Посебно издање 48, Београд 2001, 40–108.

<sup>21</sup> Поменути називи се сматрају турцизмом у нашој сродничкој терминологији. Наиме, они воде порекло од турске речи „baçanak“ (А. Шкаљић, н. д., 111).

<sup>22</sup> Назив *баџанак* представља позајмљеницу из османлијског турског, а из турског језика је преузет и назив *џашеног* (М. Бјелетић, н. д., 397).



деверовом децом најчешће се изражава синтагматски — *од девера деца, на девера ми син* и слично. У међусобној комуникацији користе се лична имена. Слично наведеним, постоје сроднички називи и за шуракову и заовину децу. За шуракову децу постоји назив *шурачићи*, а за заовину децу — *зълвичићи*. Наведени сроднички називи су дати у плуралу. Посебан назив само за женско или мушко дете није познат. Казивачи су били затечени када је постављено питање називања поменутих сродника сродничким термином, јер се у обраћању користе лична имена. Називи *шурачићи* и *зълвичићи* се такорећи и не познају и нису у употреби. Појединац сродничку везу са тим особама представља на следећи начин — *од зълву деца* или *од шурака деца, на шурака ми син* или *на жениног браћија деца* и томе слично. У случају када се помињу свастикина деца, сродничка се повезаност такође изражава на овај начин — *дете на свастџику, од свастџику деца, на женину сестџу дете* и томе слично.

Наведени термини се могу посматрати као пример када жена своје афиналне сроднике не назива истим терминима које за њих, као консангвине, користи њен муж, што је разумљиво ако пођемо од тога да њих двоје нису у истом сродничком односу са тим особама. Може се такође запазити да се сроднички термини неретко користе у складу са врстом сродничке повезаности и да није увек најважније приликом грађења термина правило да се називи за даље сроднике изводе из назива за ближе. Свако правил се примењује у складу са осталим принципима везаним за формирање сродничких односа. Због тога је, а да не би дошло до погрешног тумачења употребе одређеног сродничког назива, неопходно познавати саму сродничку структуру и начин формирања родбинских веза и односа.

Истакнуто је да формирање сродничких назива зависи од друштвене атмосфере, језичких одлика, од сродничке структуре и низа других фактора. С обзиром на то да се ти фактори мењају кроз историју, логично је да се са њиховом променом мењају и сроднички називи. Промене у друштву утичу на промене у сродничкој структури, а тиме и на промене у терминологији родства. Међутим, потребно је напоменути да сродничка терминологија представља онај сегмент сродничког система, који се у односу на неке друге најспорије трансформише, односно да терминологија родства представља онај сегмент сродничке структуре, у којем се старе одлике најдуже задржавају. У прилог наведеном је податак да се и данас могу забележити сроднички називи који су били у оптицају у традицијском друштву, односно онда када је најраспрострањенији облик породичне организације била проширена, вишегенерацијска породица. Током проучавања сродничких односа у врањском крају су забележени следећи архаични називи: *сџарь џаџко* и *сџарь мајче*.

Називи за стрица, много старијег од оца, били су: *џаџе сџаро* или *сџаро џаџе* (оба у обраћању). Аналогно овим називима, постојали су и називи за сродника женског пола: *сџарь мајче, мајче сџаро* или само *мајче* (у обраћању), који су се користили за стрину која је по годинама била много старија од мајке. Употребом поменутих назива се, како наводе казивачи, исказивало посебно поштовање стрицу и стрини. Наведени називи се могу посматрати као пример постојања потребе да се сродничким термином искаже место које је одређени сродник заузимао или заузима у сродничкој и породичној структури, а које је по нечему посебно. Имајући у виду чињеницу да су се стриц и стрина, с обзиром на своје године старости, могли сврстати на генерацијски ниво бабе и деде, а не родитеља, постаје разумљиво грађење и постојање посебних назива. Казивачи употребу поменутих сродничких назива доводе у везу са оним периодом друштвеног развоја када су посто-



Десанка НИКОЛИЋ  
Београд

УДК 821.163.41.09-36  
Оригинални научни рад

## ШАЉИВЕ ЕРСКЕ ПРИЧЕ ИЗ АРИЉСКОГ КРАЈА

Тема рада су шаљиве ерске приче из села Бреково у ариљском крају, које је забележио Момчило Јовановић из Брекова у првој половини двадесетог века. На основу анализе садржаја ових прича аутор указује на социо-културне вредности које оне поседују, као и на документарну вредност прича за етно-културолошка и карактеролошка истраживања овог дела западне Србије.

*Кључне речи:* прозно народно стваралаштво, шаљиве приче, ариљски крај, сеоска култура, личност Ере, духовитост, карактеролошка испитивања.

Усмена проза се, према истраживањима у српској фолклористици, може сматрати веродостојним извором за етнокултуролошка истраживања само уколико се заснива на сазнањима о месту, времену и записивачу прозног дела. Такве захтеве испуњава скупина од неколико десетина шаљивих прича, коју ми је приликом монографских испитивања у ариљском крају љубазно ставио на располагање Момчило Јовановић, пензионер из Београда, родом из ариљског села Бреково.

Момчило Јовановић спада у оне даровите и вредне приврженике традицији свога краја, који умеју да уоче и послушну земљаке, добро их разумеју, осећају њихов „народски“ говор којим и сами говоре. Тако је и он био у стању да неки, узгредно испричани догађаји из свог окружења и у младалачким и у каснијим пензионерским данима верно прибележи (тачно наводећи и особу од које је чуо тај догађај), претворивши га у целовиту причу богате садржине, са занимљиво профилисаним ликовима и са јасном мисаоном и моралном поруком.

По типолошким одликама, приче о којима је реч не спадају прецизно ни у једну од постојећих категорија народних прича. Вук би их сврстао у мушке приповетке.<sup>1</sup> Фолклористи ове приповетке, према Арне-Томпсоновој (Arne-Thompson) класификацији, убрајају у варијанте новелистичких или реалистичких приповедака (са средишњом темом из свакидашњег живота) и анегдота, типа пошалица.<sup>2</sup>

Ове новеле — анегдоте потичу из Брекова, из засека Биљевац, планинског села које је 22 km удаљено од Ариља.<sup>3</sup> Становништво, прилично хомогено, динарског је порекла; према својим социо-културним и етно-психолошким цртама при-

<sup>1</sup> Мирослав Пантић, *Вук Караџић и српске народне приповетке*, поговор у књизи: Вук Стј. Караџић, *Српске народне приповетке* (Беч 1821), Београд 1969, 226.

<sup>2</sup> Маја Бошковић-Стули, *О терминологији хрватско-српске народне приповетке*, Трећи конгрес фолклориста Југославије у Црној Гори, Цетиње 1958, 138-139.

<sup>3</sup> Милојко и Милан Ђоковић, *Село на раскрсју (хроника Брекова)*, Титово Ужице 1967, 7-24.

пада Ерама, старовлашко-златиборским сточарима и кирицијама, познатим по духовитости, досетљивости и лукавству и изван свога краја.<sup>4</sup>

Хронолошки, догађаји из брековачких прича обухватају године Првог светског рата и неколико година раније, затим доба између Првог и Другог светског рата, као и касније време, све до шездесетих и седамдесетих година прошлога века.

Важно је нагласити да се у причама ради о стварним особама, које је и онај који је причу испричао, а и М. Јовановић, као њен записивач, добро познавао или је о њима чуо од старијих становника. Језички су јасне, нешто еписки опширније (како прича и остало становништво овог села), пуне локалних термина претежно екавског наречја (приче пренете од старијих *ad literam* су на ијекавском наречју, а приче које је састављао Б. Јовановић су на екавици).

Анализа садржаја прича открива доминантне друштвене и културне вредности становника овог дела западне Србије. У том контексту описани су: рад и свакодневница јунака, обрасци понашања о празницима, однос према власти, друштвени и економски статус учесника испричаног догађаја, односи грађана и сељака, међугенерациски односи, мушко-женски односи итд.<sup>5</sup>

За ову прилику издвојила сам неколико прича које ћу, уз кратке коментаре, навести *ad literam*.

1. Одузимање земље, које у овом планинском крају нема у изобиљу, приватним власницима педесетих година двадесетог века, по Закону о аграрној реформи, изазвало је њихово незадовољство. Ево како је на ту присилу реаговао један од њих оставши без своје „орнице“:

### МИЛЕНКО ПАВЛОВИЋ НЕ ДА ЗЕМЉУ

Миленко Павловић из Биљевца бијаше добар домаћин, добар радник и још бољи чуваоц. Највише је волео земљу и увек је волео да је што више прикупи. После Другог светског рата аграрна реформа узео Миленку једну мршаву „орницу“ у Паљевинама, као вишак земље. Но, Миленко није могао никако да прежали ову „орницу“, па је стално гуњћао и псовао Закон што му је ту земљу узео када је он то са знојем зарадио и купио. Имао је обичај да када иде путем сам са собом разговара и то највише о земљи. Једанпут је то било најинтересантније када је Миленко пошао по воду на подаљи извор. Наиме, почео је наизменично да удара брамачом, час о бачрач, час о ограду (летву) поред пута гласно говорећи: „Е, Тито, е јеси борац, и јеси ослободио земљу и донео берићета народу, е алал ти за то вјера, али, Тито, што узимаш народу земљу, то ти не ваља, и не дам ти земљу, и не дам, и готово“.

Прибележио М. Л. Јовановић

2. Неколико прича рељефно приказују однос грађана и сељака. У једној од њих се уз подсмех говори о неупућености и неспретности грађанке у раду око стоке:

<sup>4</sup> Радослав — Раде Познановић, *Традиционално усмено народно стваралаштво Ужичког краја*, Посебно издање Етнографског института САНУ 30/1, Београд 1988, 147–152.

<sup>5</sup> Десанка Николић, *Анегдотје — израз ерског менталитета*, Гласник Етнографског института САНУ XVI, Београд 1997, 149–159.

### РОГАТА ОВЦА НЕ ДА ДА СЕ ПОМУЗЕ

За време окупације 1941. године многи избегаше из Београда у села, међу којима у Биљевац дође Спасоје Марковић и његова супруга Радмила. Радмила је рођена у Београду и у њему одрасла и није о сељачком послу и животу појма имала, па јој је сељачки живот и рад доста тешко падао. Једанпут је поред других ненавикнутих послова требала да помузе овце. Узела је Радмила крављачу, ушла у замрачену шталу и почела мусту једну по једну овцу. Све је некако, мада са великим тешкоћама, помузла овце, али једну велику овцу са огромним роговима, као и великим и чудним вименом, никако није успела да помузе. Покушавала је Радмила на све могуће начине да приволи овцу да се помузе, чак ју је и миловала, мазила, али када би је покушала да помузе, овца би се бесно „гицала“ да јој тако умало није просула сво млеко из крављаче. Напослетку, када Радмили све ово дојади, она зовну свога супруга Спасоја да јој у овоме помогне. Када је Спасоје дошао и видео у чему је проблем, он се гласно насмеја, па ће рећи: „Побогу жено, зар не разликујеш овце од овна!“

Прибележио М. Л. Јовановић

3. У наредној причи из истог тематског круга у питању је неукост сељака у сусрету са техничким тековинама модерне цивилизације (авионски саобраћај). Њима се, истина, уз неверицу наш јунак диви, али о тим новотаријама жели више да сазна, што говори у прилог наклоности овога света ка учењу:

### БОГА ТИ, БОГА ТИ, ДРУЖЕ, ВОЗИШ ЛИ ТИ ОВУ СИЛУ?

Реши се Миле Јовановић из Биљевца 1974. године да оде у Пулу где би се видео са својим сином — војником, и да би узгредно први пута видео и то наше лепо Јадранско море. Дође Миле сретно у Пулу, виде се са сином, па се чак провоза моторним чамцем по мору. Када је се враћао кући, Миле пожеље да до Београда допутује авионом. Син му је купио карту и Миле сретан седе у авион размишљајући онако узгредно да ли ће га авион моћи онако тешкога подићи са земље. Међутим, авион се са лакоћом вину у висине и након сат и нешто вожње он се спусти у Сурчину. Када је Миле изашао из авиона и дотакао се земље, он пожеље да види пилота који је возио овај авион. Међутим, стјуардеса се опирала Милу да га пусти у пилотску кабину говорећи да је пилот као и сваки други човек. Али Миле навалио и не попусти са својом молбом, па бога ми и стјуардеса мораде да попусти и по одобрењу пилота пусти Мила код њега. Када Миле приђе пилоту, обрати се са речима: „Бога ти, бога ти, друже, возиш ли ти ову силу?“. „Па коју силу“ припита сада пилот. „Па овај авион“ рече Миле. „Па возим, друже, па што питаш?“ „Е, алал ти млеко које си подојио и купус који си појео“ рече Миле, па се затим упути првом аутобусу да би наставио пут кући.

По причању Радојка Бијелића забележио М. Л. Јовановић

4. Карактеристично је да приче из Брекова (заселак Биљевац) личност сеоске жене осветљавају ведријим тоновима у односу на положај који јој је приписиван у српској традиционалној породици. Оне, према неколицини ових текстова не само да нису „потчињене“, већ се као брижне мајке и добре домаћице, а и као снахе, одликују отреситошћу и домишљатошћу, дајући себи право (које им признаје и околина) да одлучују како о својим младима, тако и да исправљају грешке старијих од себе, па макар то био и свекар.

### ЕВО ТИ ОВЕ ЋУБЕ, ЈЕР ТИ ДРУГО НЕМАМ ШТА ДАТИ

Имађаше Џаја, Ђорђа Марића бака, пет девојчица. Једна другој, што се у народу каже, до увета. Девојчице су расле, па најстарије стигоше и за удају. Није било ни мало лако спремити и удати пет девојака и из куће која је веома сиромашна, а да несрећа буде још већа, Џаја је рано остала и без мужа. Ипак, Џаја је удомила већ четири своје девојке и спремила их колико је кадра била. Међутим, када је удавала пету своју девојку Виду, баш је била до краја имовно исцрпљена. Обичај је био да се сваком просцу, када се испроси девојка, уручи нешто од дара (пртена кошуља, појас). Међутим, када су Виду испросили, сваки је просац добио нешто од дара, али задњем просцу Џаја није имала ништа дати. Присети се, па ухвати једну кокош коју је звала Ћуба, па ће рећи: „Немој се, бога ти, љутити. Ево ти ове Ћубе, јер ти друго немам шта дати.“ Просци се на то насмејаше, али Ћубу узеше и певајући одоше.

По причању Василија Јовановића прибележио М. Л. Јовановић

### ОТКУД ЈАРАМ ПОД ШПОРЕТОМ

Лука Јовановић из Биљевца имађаше обичај да пољопривредни алат, са којим се свакодневно служи, оставља гдје стигне, па кад му исти затреба, он заборави где га је оставио, па тако пробави дуго времена док га поново не пронађе. Његова снаја Драгана редовно је овај алат прикупљала и остављала на своје место, па је тако указивала свекру увек где се која алатка налази. Међутим, и Драгани досади ово свакодневно прикупљање алата, па се једном реши да се на рачун овог алата нашали са својим свекром, како би га на тај начин опоменула да алат оставља на право место.

Десио се једанпут да Лука никако није могао да пронађе јарам и ђускију где га је оставио, па као увек припита снају Драгану да ли зна где је овај алат. Драгана се мало замисли, па ће рећи: „Јарам је у кући под шпоретом, а ђускија под креветом“. „Побогу, ко их је тамо оставио?“ рече Лука и стварно уђе у кућу да их потражи тамо где му је снаја рекла. Када је Драгана видела да њен свекар стварно мисли да су ове ствари тамо где је она у шали рекла, она се гласно насмеја. Но, сада и Лука примети да је ово шала, али за њега неукусна, али ништа не рече, већ ћутке изађе из куће напоље. Отада Лука више није остављао алат свугде, него га је почео остављати на своје место.

Прибележио М. Л. Јовановић

5. У овој групи прича односи између полова су релативно мало заступљени. Једна од њих има значење подстицања верности међу супружницима, при чему је еротика изван брачних оквира исмејана кроз симболику и метафору.

### НЕКА, НЕКА, ЗАВРШИЋЕШ И ТИ КАО КРСТИН ЈАРАЦ

Негде пред Први светски рат држаху људи доста коза, али једне године тога времена као за напаст нико немађаше јарца у ближој околини да би се козе париле, осим код Крсте Јовановића из Биљевца. Навалили људи са свих страна са козама код Крстиног јарца, а Крста се боме почео и да љути говорећи: „Ма људи, видите ли да ће ми јарац да скапа од силног јарцања са козама“. И збиља, јарац је био толико ослабио, нешто од слабе исхране, а више од превеликог парења са козама, тако да су остали да личе на јарцу само рогови и глава, док је тело скоро било „ископњело“. Најпосле дође Милосав Радовић са једном козом и поче да моли Крсту за јарца. Крста му рече да јарац само што није липсао и да од парења козе нема ништа. Но, и Милисав је био упоран говорећи како ће јарац живнути када види овако лепу и младу јарицу којој је ово прво парење. Најзад је некако убедио Крсту, јер му је Крста био и тетак, па га и с те стране није могао одбити. И збиља, када је јарца довео пред козу, јарац је живнуо, опружио се и скочио на козу, али је се истог часа нагло свалио са козе, гласно кмекнуо и на месту липсао.

Од тога времена почеше жене прекоревати своје неверне мужеве да ће и они завршити као Крстин јарац ако не буду верни својим супругама.

По причању Милосава Радовића из Ручтина, прибележио М. Ј. Јовановић

6. У појединим примерима овог прозног жанра јаче је изражена тежња ка правичности, али на ерски начин. До истине се не долази директно, већ заобилазно — надмудривањем сабеседника чија се лаж и подваљивање кажњавају, док се искреност и правда награђују.

### ЈОВО, ЕВО ПОЛА ЛИТРЕ РАКИЈЕ, А ОСТАЛИ МОГУ ИЋИ КУЋИ

Бијаше то некако одмах после Првог светског рата, где у Брекову и околини не родише шљиве, па се многи у чуду нађоше како да дођу до чаше ракије без које нису могли ни у добру, ни у злу, баш никако. Здравко Поповић из Брекова успео је некако те године да сакупи неколико казана дивљих крушака, што ни то другима није успело. Међутим, када је Здравко „наставио“ казан да то препече у ракију, навалише људи жељни ракије из ближег и даљег комшилука да код Здравка пробају „новку“. Здравко, видећи да ако буде давао сваком толико ракије колико сваки може попити, да му неће остати скоро ништа, досети се па ће рећи: „Добро, људи, реците ми што сте ви дошли код мене?“ Многи присутни нису могли Здравку баш у очи рећи да су „кастиле“ дошли ради ракије, него су измишљали свакојака оправдања, на пример, неко је тражио у позајмицу будак, други мотику, трећи неко кило брашна, и тако даље, једино је Јово Поповић рекао отворено да је дошао да попије неку. Здравко се мало замисли, па им након тога рече: „Људи, мотике, будака, брашна... немам вам дати и ви можете ићи кући, а теби Јово ево пола литре ракије да попијеш“.

По причању попа Луковића, пароха брековачког

\*  
\*   \*

Свакако да је духовитост основна одлика брековачких прича. Ипак, мало их је којима је једини мотив изазивање смеха ради смеха. Више је оних у којима актери, подругљиво се подсмевајући и себи и другима, разоткривају и своју и туђу заблуду. Тако, судећи по овим причама, човек ариљских села разрешава недоумице и кризне ситуације шеретлуком, а ако у томе и не успе, он их тумачи слабостима људске природе, прихватајући их као животну реалност. Важно је нагласити да је мирење са судбином само један од слојева у структури ерске приче, док завршни, најдубљи слој приче скрива победу добра над злом.<sup>6</sup>

Према томе, шаљиве брековачке приче, поникле у једном селу и у неколико његових заселака (што говори о изразитој потреби овог народа за друштвеношћу и о смислу за приповедање), чији је записивач, а делом и састављач — М. Јовановић, пренео у народно стваралаштво сам живот, схватања и поступке јунака, с правом се могу уврстити у изворе за истраживање не само сеоске културе становника ариљског краја, већ и типских, етно-психолошких одлика личности Ере, којој припада и састављач ових прича.<sup>7</sup> Приче нам откривају и то да се карактер те личности у односу на минута времена није битније изменио. Тако оне и данас, осим своје забавне функције, садашњим генерацијама пружају образац за угледање, а то се може потврдити и другом документарном грађом, прикупљеном приликом истраживања ариљског краја.

Desanka NIKOLIĆ

## HUMOROUS "ERA" STORIES FROM THE ARILJE REGION

*Key words:* fiction, folklore, humorous stories, Arilje, rural culture, Era's personality, wittiness, character investigation.

This paper discusses humorous stories collected in the village of Brekovo, near Arilje; the stories were created in the first half of the 20<sup>th</sup> century and noted down by Momčilo Jovanović, a villager from Brekovo. Later on, in the 1980's, the stories were passed down to the author of this paper.

These narrations are mostly short stories and anecdotes; in a very realistic fashion, the stories depict life and culture of the Dinaric race from old Vlast — Zlatibor cultural area, namely, the type of person also known as "Era", well-known for its wittiness, smartness and wisdom.

Based on the analysis of seven Era-stories, the author identified the social and cultural values highlighted in the stories (such as attitudes toward authorities, intergenerational relationship, status of women, power relations between townsmen and peasants, propensity toward justice and truth).

In summary, the stories document the mutual influence between traditional culture and the Era personality in this particular rural region; therefore, they could contribute to studies on character traits of the inhabitants in a given area of western Serbia.

<sup>6</sup> Радослав Меденица, *Крајка ерска прича као карактеролошка грађа*, Рад VIII конгреса Савеза фолклориста Југославије у Титовом Ужицу 1961. године, Београд 1961, 159–170; Миленко Мисаиловић, *Социолошка и психолошка значења ерског хумора*, Ужички зборник 7, Титово Ужице 1978, 258, 268.

<sup>7</sup> Владимир Дворниковић, *Фолклор и етнопсихологија у свом принципјелном и методском односу*, Трећи конгрес фолклориста Југославије, н. д., 333–334.



Драгана РАДОЛИЧИЋ  
Етнографски институт САНУ, Београд

УДК 614(497.16) „17“  
Оригинални научни рад

## САНИТАРНИ КОРДОН

Неизоставни чинилац развоја једне средине свакако је здравствена култура. Установе, мере и прописи, који су примењивани у циљу спречавања и ширења заразних болести у Боки Которској током XVIII века, чине садржај овога рада. Служећи се првенствено расположивом архивском грађом, било је могуће сазнати нешто више о санитарним установама, лазаретима, здравственим колегијима, те њиховом функционисању у циљу заштите здравља становника и спречавања ширења куге и других зараза, о карантину, контумацији људи и роба.

*Кључне речи:* здравствена култура, јадранска обала у XVIII веку, санитарне мере и прописи, заразне болести, сузбијање епидемија.

Развој здравства и здравствене културе у тесној је вези са целокупним привредним и политичким односима Боке Которске и Венеције током XVIII века. Венеција је у том периоду за свој основни циљ имала одржавање и развој трговине на турским тржиштима, а геополитички и економски интереси односили су се на Средњи исток и „Голф“ (јадранска обала).<sup>1</sup>

Ова тема, због ширег значаја који јој припада у сагледавању целокупног развоја једне средине, заслужила је далеко већу пажњу и простор него што их може пружити овај рад. Богатство и садржај архивске грађе из приморских архива (Котор/Херцег Нови), уз спорадичне радове објављене у научној периодици, пружили су спознају о различитим сегментима из области здравствене културе Боке Которске у време млетачке власти. Из обиља расположивог, проучаваног, као и необјављеног материјала покушали смо да представимо само неке сегменте здравствене организације на основу архивске грађе из XVIII века.<sup>2</sup>

Историјско-политичке и друштвено-културне прилике биле су у повратној спрези са развојем здравства. Архивски извори — који говоре о трговини и трговачким односима — учвршћују нас у уверењу да је од развоја здравствене културе и њених организација зависио и привредни развој регије.

<sup>1</sup> Г. Станојевић, *Новска скела у XVIII веку*, Споменик САНУ, СХХVII, Београд 1986, 85.

<sup>2</sup> Аутори који су се до сада бавили овом проблематиком: С. Мијушковић, М. С. Милошевић, Р. Катић, С. Ђорђевић, В. Вичевић, Г. Станојевић, И. Синдик, Ј. Кујачић, Ђ. Орлић, П. Шеровић, Д. Радојичић и други; коришћена је архивска грађа архивског фонда *Политичко-управни млетачки архив* (1687-1797), која се чува у Архивском одељењу — Херцег Нови.

У Боки Которској је било развијено поморство и пре времена о коме овде говоримо, а успон поморске трговине био је у директној зависности од степена развоја здравствених институција. Оне су, поред примарне улоге, имале и задатак да гарантују унапређење ове делатности. Међу највећим непријатељима поморства и помораца, те целокупног становништва, свакако су биле заразне болести.

Куга и пегавац пустошили су многе крајеве; епидемије су односиле више људских жртава него многи ратови и друге недаће, а имале су фаталне исходе — поготово за крајеве поред главних комуникација.<sup>3</sup>

Тадашња медицина није познавала заразне клице ни принцип ширења епидемија, па је владало мишљење да кугу изазива „покварен ваздух“. Сматрало се да се бежањем у планинске крајеве може избећи куга, која се на овај начин само више преносила. Епидемијама су поговали јако лоши хигијенски услови у средњовековним градовима, пуним нечистоће и непријатног задаха. Таква насеља збијеног типа била су легла зараза и поговали су ширењу куге и других инфекција.<sup>4</sup>

Страх од ширења заразних болести који је био присутан, терао је становнике ових простора да лазарете (здравствене установе) у почетку граде што даље од градских језгара, да би усавршавањем превентивних мера и развојем медицине, уз то мотивисани економском добити, ове установе биле дислоциране у близину трговачких центара уз обалу, чиме су се битно олакшавали поступци везани за контумацију и карантин.

Санитарном мером карантина спречаван је контакт између оболелих, односно заражених, као и сумњивих на заразу, за одређено време. Карантин се примењивао за животиње и робе, ради заустављања ширења заразе.

*Каранџен* или *каранџин* име добија од речи *quaranta* — „40 дана“, колико се у средњовековној медицини сматрало да је потребно да протекне од инкубације до појаве болести, а у поморству се карантином назива одвајање брода, посаде, путника и терета који долазе из заражене луке или из оне за коју се сумња да је заражена.<sup>5</sup>

Млетачка република је располагала модерним здравственим апаратом, најсавременијим у Европи тога времена, а служила се средствима која се могу примењивати и у данашњим епидемиолошким условима.

Магистрат за здравство (*Magistrato alla Sanita*) у Венецији био је у сталном контакту са свим здравственим установама на територији Млетачке републике.

Да би читава здравствена служба складно и добро деловала, била је потребна добра организација са широко распрострањеним органима управљања и руковођења, који су будно пратили сва кретања на простору Млетачке републике и њеног ширег окружења, са којег су трговачким путевима стизале разне робе и људство. Санитет у Боки Которској био је део санитета у Венецији.

Провидур Котора, Марко Гверини, добио је 1739. године писмо од Магистрата за здравство из Венеције, у коме је писало да је са задовољством примљена вест о његовом ступању на дужност и изражено очекивање да ће под његовим надзором санитетска служба бити унапређена.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Р. Катић, *О мерама за сузбијање епидемија у Црногорском приморју у периоду од XV–XVIII века*, Историјски записи, 1–2, Титоград 1958, 65.

<sup>4</sup> Р. Катић, *н. д.*, 66.

<sup>5</sup> М. Ш. Милошевић, *Лазарети на црногорском приморју*, Годишњак Поморског музеја Котор VIII, Котор 1959, 57.

<sup>6</sup> Архив Херцег Новог, архивски фонд *Политичко-управног млетачког архива* (даље АХ ПУМА), Ф. 130, 176.

Поред осталих активности, посебан значај придаван је добро организованог и развијеног обавештајног мрежи, која је прикупљала податке о стању и кретању епидемија. У сфери поморских активности посебан значај придаван је издавању прогласа, наредби, а редовно су прописиване мере у циљу заштите од заразних болести. Због скучености простора којим овај рад располаже, овом приликом нисмо у могућности да наведемо многобројна документа која се односе на обавештајну мрежу. Стога наводимо само неке примере. Заразна болест појавила се у Доброти 13. фебруара 1690. године, о чему јавља извесни Лоренцо Контарини и упозорава да становници путују са обичним пасошем без санитарног листа. Исти јавља санитарним властима да се заразна болест појавила у селу Пријевору и у околини Дубровника, а узгред и о мерама које паша херцеговачки спрема у намери да окупира Гацко.<sup>7</sup> Из 1689. године има више извештаја који говоре о појави заразе — куге. Тако харамбаша Сава јавља да се у Требињу и Љубомиру појавила зараза и да је од исте умрло око 180 особа, а зараза се појавила и на границама са Албанијом. Извештава се и о појави куге у Скадру, као и о предузимању мера да се зараза не прошири.<sup>8</sup>

Од оснивања је здравствени колегиј у Котору у свом саставу имао три редовна члана (провизори) и — по потреби — два ванредна члана или више њих, „*aggiunti alla sanita*“. Њихов избор обављан је сваке године на Ђурђевдан, из редова пунолетних которских племића.<sup>9</sup>

Када је крајем XVII века Венеција заузела Херцег Нови од Турака, морала је из основа отпочети са формирањем и организацијом здравствене службе.

Из истог периода је и Корнеров извештај и захтев који је он 15. октобра 1687. године упутио за Венецију. Корнер каже да је у ове крајеве неопходно што пре упутити лекара, хирурга и апотекара, а непостојање здравствене установе (лазарета) га је присилило да око 300 болесника и реконвалесцената пребаци за Сплит.<sup>10</sup>

Здравствени колегиј (*Proveditore della Sanita*) је деловао у Котору од 1434. године, док је у Херцег Новом, са подизањем новог и савременог лазарета у Мељинама 1730. године, био формиран здравствени колегиј при канцеларији млетачког провидура у граду.

Док су у Котору два лазарета радила још од друге половине XV века (пре Сплита и Дубровника), у Херцег Новом је први отпочео са радом на Топлој 1701. године. Због лоших услова који су у њему владали престао је са радом, а други, већи и савременији, изграђен је у Мељинама 1730/31. године (*лазарет* је реч која долази од човека по имену Лазар, губавог просјака из Библије).<sup>11</sup>

Одлуком генералног провидура, за Далмацију и Боку Которску је од 1. јуна 1735. године био основан стални здравствени колегиј у Херцег Новом. Деловање и рад овог колегија прецизно су прописани у правилнику од 12 тачака, које су се односиле на прописе везане за његову организацију, надлежности и административно пословање. Начин његове делатности, односи са старијим здравственим властима и потчињеним му лазаретима, били су посебно регулисани.<sup>12</sup>

<sup>7</sup> АХ ПУМА, Ф. 7, 291–299.

<sup>8</sup> АХ ПУМА, Ф. 7, 6, 51, 453, 457, 538, 535.

<sup>9</sup> С. Мијушковић, *Оснивање и дјеловање поморско здравствених установа у Боки Которској*, Историјски записи 2, Титоград 1963, 275.

<sup>10</sup> С. Мусић, *Извештаји генералног провидура Далмације и Албаније Корнера о заузимању Херцег Новог 1687. године*, Херцег Нови 1988, 100, 199.

<sup>11</sup> Д. Радојичић, *Крајина новска у судару сејетова*, Београд 1994, 215, 216.

<sup>12</sup> С. Мијушковић, *Херцеговски лазарет и здравствени колегиј*, Бока 4, Херцег Нови 1972, 10.

Поред своје примарне улоге, то јест спречавања ширења заразних болести, лазарети су имали и привредни значај. Раскужена роба и стока често се продавала на лицу места, односно у самом лазарету. Власти — руковођене економским интересима — подизале су лазарете на прилазним путевима, у близини трговачких центара и лука.

Управни апарат лазарета чинили су: *џриор* који се налазио на челу, те два стражара — *гвардиани* (*guardiani di sanita*) и два радника — *бастаца* (*bastazza*). Ба-стаци — носачи преносили су трговачку робу, бринули се о одећи и личном пртљагу контумаца, који су по потреби и раскуживали; они су пролазили кроз специјалну обуку. На основу расположивих архивских вести уочљиво је да су сви они по националности били Италијани.<sup>13</sup>

Здравствена превентива је током XVIII века у континуитету деловала и укључивала је готово целокупно становништво, посебно оно које је било насељено у пограничним местима.

Провидур П. Анђело одређује 1732. године попа Ђура Лазаревића, као одличног познаваоца краја, да извештава о кретањима заразне болести која се појавила у Босни и Херцеговини.<sup>14</sup> Године 1743. провидур из Херцег Новог захваљује се Николи Кецовићу, сердару из Мојдежа, на достављеним вестима о зарази која се појавила на турској територији.<sup>15</sup> Прогласи су издавани често, увек у циљу предострожности; били су превентивна мера којом се строго контролисала граница са суседима, одакле је претила зараза. Херцеговски провидур издао је проглас о предузетим мерама предострожности због појаве заразне болести у Дубровнику 1742. године, а исте године издаје и проглас којим се забрањује додир са становницима из Босне и Херцеговине, јер се појавила „инфлуенца“. Године 1749. стиже проглас из Венеције о предузимању потребних мера да би се спречило ширење заразе која се појавила на неким берберским бродовима у Средоземљу.<sup>16</sup>

Примат једне санитетске институције над другом зависио је и од политике млетачких власти, тако да од оснивања (1701. године) први лазарет у Херцег Новом има предност у односу на которски, што је било најуочљивије код рада и деловања поморских инспекција. Издаване су наредбе којима се забрањивало издржавање контумације бродова у било којем месту Далмације, изузев у лазаретима Сплита и Херцег Новог. Млетачке власти су биле убеђене да је херцеговска лука нов трговачки центар пред којим је економски просперитет. Стога су јој посвећивале посебну пажњу, те не чуди што је которски здравствени колегиј и лазарет лишени многих здравствених обавеза, што се директно одразило и на економски пад града. Бродови који су стизали у Котор били су праћени од стране санитетских стражара из Херцег Новог, а надлежност которског здравственог колегија била је сведена на преглед путних и здравствених исправа, које су претходно биле подвргнуте херцеговском здравственом колегију.<sup>17</sup>

Стизале су и наредбе попут оне којом се стриктно одређивало да сви бродови који долазе из Леванта морају да се подвргну контумацији у херцеговском лазарету.<sup>18</sup>

<sup>13</sup> Д. Радојичић, *н. д.*, 219.

<sup>14</sup> АХ ПУМА, Ф. 110, 18.

<sup>15</sup> АХ ПУМА, Ф. 146, 341.

<sup>16</sup> АХ ПУМА, Ф. 142, 77, 87; Ф. 149, 403–404.

<sup>17</sup> С. Мијушковић, *Херцеговски лазарет и здравствени колегиј*, 7–9.

<sup>18</sup> АХ ПУМА, Ф. 214, 78 из 1701. г.

Највише је архивских докумената који се односе на потврде које су бродови и посада добијали по истеку контумације. Тако је 28. септембра 1705. године, одлуком провидура Гверинија, по извршеној контумацији пуштен патрун Никола Замбела из Пераста. Те године могуће је пратити документа исте садржине, са именима више од 60 патруна из Пераста, Столива, Котора, Истре, Грбља, Херцег Новог, Венеције, који су отпуштени након обавезног издржавања карантина.<sup>19</sup>

Магистрат за здравство прописивао је да свако лице које долази из једног места у друго мора бити снабдевано уверењем санитетског одбора — да у месту из кога долази не влада куга, а лица која су долазила са друге територије — задржава-на су и подвргавања карантину. Становницима пограничних области, у случајевима када се у њиховом суседству појавила куга или нека друга заразна болест, није дозвољавано да приступе на територију Млетачке републике.

Сви бродови су морали бити снабдевени здравственим листама. Ове листе су биле категорисане на следећи начин:

- 1) *Несумњиви (di patente libera)* — ако у подручју одакле долази брод не само да владају услови за које се може сматрати да су без сумње здрави него је потребна службена изјава од стране надлежних форума да у том месту и околини влада савршено здравствено стање.
- 2) *Сумњиви, и то:*
  - а) *чисти (di patente netta)* — ако здравственим листом буде потврђено да се ниједан случај сумњиве болести није десио за 21 дан, а који је претходио доласку брода;
  - б) *нечисти (di patente brutta)* — ако је у месту или околини зараза владала за време доласка брода или за последњих 21 дан;
  - в) *оштећено нечисти (di patente brutta aggravata)* — ако на броду постоји или је постојала зараза за последњих 21 дан, а која није сасвим нестала пре доласка брода.

Роба се такође категорисала у четири скупине, и то као:

- 1) *врло сумњива (sommamente sospetta)*: отпаци било које врсте, употребљена одећа и сумњиве ствари чије порекло није потпуно познато, сви предмети који потичу од особа умрлих на подручју Истока и сва одећа и предмети особа које су оболеле или умрле од куге;
- 2) *сумњива (sospetta)*: сирова и прерађена конопља, лан, кудеља, памук, вуна, свила, животињска длака, перје, папир, књиге, папирни новац, обвезнице и други вредносни папири, ћилими, рогови и папци са преосталом длаком, свежа и штављена кожа, обућа, вреће, празне и пуне мешине, заклана стока, дивљач и перад, мумије, балсамоване животиње итд.;
- 3) *мање сумњива (meno sospetta)*: сва роба потребна за службу брода, тј. једре, конопци, вреће, шпак, кожа, ћилими, столњаци, мешине пуне уља, меда, катрана, лоја итд.;
- 4) *несумњива (non sospetta)*: со, киселина, лужине, прах, сода, стакло, руде, жељезо, бакар, земљане и ковинске боје, сушено воће, дроге, шећер, гума, катран, дуван, уље, маст, вино, жито, брашно, кафа, какао, папир, угаљ, грађевинско дрво, смоле, све течности, вода, алкохол, оцат, у контумацу заклана стока, те њено охлађено сухо и усолјено месо, риба, шкољке итд.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> Прегледали смо нешто више од 20 архивских фасцикли *Полиитичко-ујравног млетачког архива*, које се односе искључиво на извршење контумације.

<sup>20</sup> М. Ш. Милошевић, и. д., 65.

Појава куге приморавала је здравствене власти да будно мотре на бродове који су долазили из заражених лука, забрањујући им пристајање у лукама на територији Републике. Тако је 30. новембра 1691. године била послата једна лађа да брани улазак бродова из албанских лука, јер је зараза беснела у целој Албанији.<sup>21</sup>

Када би зараза прошла, или сумња на њу била отклоњена, Магистрат за здравство у Венецији доносио је прогласе о слободи кретања бродова.<sup>22</sup>

Бродови са посадом и теретом били су обавезни да издржавају карантин без истоваривања робе и морнара на копно — у епидемиолошки строгим условима.

Ванредни провидур из Херцег Новог донео је 1739. године одлуку да свако лице и сваки брод који нису издржали карантин на територији Боке Которске морају поново да га издрже. За важеће нису узимане потврде о издржавању карантина које су донете из Дубровника, те се контумација морала поново издржати у месту доласка.

Прикупљање података о кретању заразних болести, не само на матичној територији већ и из удаљених региона, било је — поред старања о ригорозном спровођењу санитарских прописа на територији приморских градова — најважније за адекватан рад здравственог колегија, чиме је омогућавано благовремено издавање наредби у циљу спречавања ширења заразних болести.

Здравствени колегиј су млетачки конзули редовно обавештавали о придржавању санитарских прописа од стране бродова са територије Републике.

У тој организацији су веома интензивно учествовали поморци, који су из својих обавештајних кругова долазили до података о стању и кретању епидемија у сфери њихових поморских активности, тако да је Магистрату за здравство било омогућено доношење наредби, прописа и мера ради предострожности. Патруни бродова су редовно саслушавани и из њихових изјава сазнајемо коју су робу превозили, из којих су лука долазили, у ком су лазарету тражили да издржавају карантин, или о санитарним чуварима који су им додељивани као пратња.<sup>23</sup>

Издвојили смо само неке примере: налог издат 1797. године санитарном чувару да извиди има ли на фрегати патруна Константина Ђурђевића из Топле робе подложне контумацији; налог издат 1723. године санитарном чувару да прати на пут у Бар Антуна Ђоновића и његова два морнара, који су се тамо упутили ради неких трговачких послова, те његова изјава по повратку; наређење дато санитарном чувару да, уз строго придржавање санитарних прописа, прати у Албанију (Драч) патруна Антуна Петровића из Пераста.<sup>24</sup>

Између Котора и Цариграда саобраћали су курири који су носили поверљиву пошту млетачком конзулу у Цариграду, а повратно од њега доносили извештаје који су, поред политичког садржаја, пружали информације о здравственој ситуацији у том граду. Обично су саобраћала четири курира. За обављени посао добијали су новчану надокнаду и бирани су најчешће из редова локалног становништва.<sup>25</sup>

<sup>21</sup> Р. Катић, *н. д.*, 77.

<sup>22</sup> Издати су прогласи о слободи кретања бродова из Албаније након престанка заразе; АХ ПУМА, Ф. 180, 32, 34.

<sup>23</sup> АХ ПУМА, Ф. 25, 187, 134, 140, 142 итд.

<sup>24</sup> АХ ПУМА, Ф. 25, 180; АХ ПУМА, Ф. 92, 20–21, 35.

<sup>25</sup> Р. Катић, *О мерама за сузбијање епидемија у Црногорском приморју у периоду од XV–XVIII века*, Историјски записи, 1–2, Титоград 1958, 69–74.

Здравствени кордони су одиграли веома велику улогу у циљу спречавања продора заразних болести на простор Боке Которске у XVIII веку, а посебан значај припадао је обавештењима која су пристизала од стране локалног становништва. Зато је ова област била током проучаваног периода поштеђена од епидемија куге, док је — рецимо — у Дубровнику било забележено на десетине епидемија са фаталним исходом.

Заштитне мере односиле су се и на постављање стражарских места на пограничним прелазима, а становници насељени дуж граница били су обавезни да прате кретања у суседству. Дуж херцеговске ривијере 1740. године било је постављено девет стражарских места на спољном делу обале и 60 стражара на 15 стражарских места дуж копнене границе, а све ради спречавања потајних искрцавања и улазака људства и роба.<sup>26</sup>

Провидур у Херцег Новом издао је 1723. године наредбу о чувању сувоземне границе због појаве заразе у суседству, као и проглас о забрани трговине са Пријепољем, Пљевљима и Требињем због појаве заразних болести у тим крајевима, а — из истих разлога — били су обустављени саобраћај и трговина са Албанијом и Баром.<sup>27</sup>

Водило се рачуна да информатори буду истакнутији сеоски главари и људи из локалне општинске управе. У годинама када је куга узимала свој данак у околним турским крајевима, забрањиван је било какав увоз и извоз роба и комуницирање међу становништвом. Одлуку је доносио Магистрат за здравство у Венецији, који је по потреби издавао наредбе, прогласе и прописивао мере заштите.

Поред редовних обавеза које је имао колегиј за здравство, као нпр. обавезе да региструје долазак и одлазак брода, издаје и контролише здравствене листе, бележи сваки покрет који је могао бити од интереса за заштиту становништва од зараза које су претиле, било са копна било са мора, интервенисао је и превентивно, па је велику пажњу посвећивао праћењу правилног издржавања карантина бродова — контролишући посаду и терет.

Путници су били обавезно саслушавани по уласку у луку и о томе је вођен записник. Драгоцене су биле информације попут оне о појави куге у Санцаку 12. фебруара 1706. године, добијене од Руја Марковића из Топле, а по његовом повратку из Гацка. Након саслушања трговца Антуна Кола из Скадра, који је путовао преко Црне Горе и Котора, сазнаје се да заразе у овим крајевима нема; он је изразио жељу да контумацију издржава у херцеговском лазарету.<sup>28</sup>

У прогласу из 1733. године, под тачком 9 пише: „Посада брода који стиже у залив не смије се мјешати са мјесним становништвом без посебне дозволе санитарне инспекције, а исто тако без дозволе се не смије искрцавати приспјела роба.“<sup>29</sup>

Има и примера из којих се види да су поморци настојали да избегну строге прописе карантина. Приор лазарета из Херцег Новог, Теодор Марио Бон, 1747. године пише провидуру у граду да је неопходно пронаћи један турски брод који је побегао испод зидина лазарета, а 1755. године Антун Дардеа из Роса јавља провидуру у Херцег Новом да је из Љеса (Албанија) стигао Раис Ахмет са својом тарта-

<sup>26</sup> Д. Радојичић, *н. д.*, 230, 231.

<sup>27</sup> АХ ПУМА, Ф. 78, 5, 7, 39, 42.

<sup>28</sup> АХ ПУМА, Ф. 25, 165, 124.

<sup>29</sup> Д. Радојичић, *н. д.*, 222.

ном пуном вуне и конопа, и да се без дозволе и пратње усидрио под лазарет у Херцег Новом.<sup>30</sup>

Прописи везани за санитарне мере у поморству веома су тешко падали на шим поморцима, који су се неретко трудили да их избегну, а ухваћени прекршиоци су били кажњавани. Губитак новца у трговини због дугог задржавања у карантину, неретко и лоши услови живота у лазаретима, били су узроци због којих су поморци/трговци настојали да избегну санитарне прописе.

Андрија Буровић обратио се молбом надлежним санитарним властима да му због послова смање рок издржавања контумације.<sup>31</sup>

Против патруна Симеона Замбеле покренут је 5. децембра 1712. године судски поступак због прекршаја санитарских прописа и бекства.<sup>32</sup>

Патрун Марко Баловић и Вицко Матошевић из Пераста кажњени су 1719. године због непридржавања санитарних прописа.<sup>33</sup>

Провидуру у Херцег Новом упућено је 18. августа 1779. године писмо из Венеције, у коме стоји да су Антун Гамбера из Прчња, капетан Лука Каменаровић и Матија Ђуровић фалсификовали санитарска документа.<sup>34</sup>

Приор лазарета у Херцег Новом јавља провидуру да су дана 28. августа 1786. године побегла два лица која су вршила контумацију. Они су се попели на кров зграде и спустили се конопцем који су направили од телеће коже.<sup>35</sup>

Сигурно ово није била усамљена појава, јер је ванредни провидур у Котору 30. децембра 1774. године издао наредбу да се лазарету додели 12 војника као појачање страже, ради спречавања бежања лица која се због контумације налазе у лазарету.<sup>36</sup>

Број стражара у лазарету повећавао се и због великог броја путника који су сваког дана придлазили у њега, како стоји у документу од 22. маја 1788. године. У циљу спречавања санитарних неприлика, екстрапровидур млетачки из Албаније издао је 23. маја 1769. године наредбу да се сва вуна са једног брода који је дошао из Скадра истовари у лазарет — у присуству 16 војника, 1 наредника, 1 каплара и 1 официра. Тражена лица се очито нису одазвала наредби, те исти захтева да му се доставе имена оних који се нису одазвали служби у лазарету. Вредност робе у лазарету је такође бивала разлог повећања броја стражара. Наиме, 8. новембра 1781. године приор лазарета у Херцег Новом, Анђело Стефано Маркони, пише херцеговском провидуру, Зан Батисти Корнеру, да му је санитарни магистрат у Венецији доделио 16 војника за спољну и унутрашњу службу чувања лазарета, јер постојећи број од 2 до 3 војника није довољан. С обзиром на то да се у лазарету налази роба у вредности од око 3.000 цекина, није искључена могућност пљачке од стране особа које долазе у лазарет, а које су обично наоружане, те постоји бојазан од дрских и смионих Ришњана.<sup>37</sup>

Од посебног значаја је била незаобилазна процедура раскуживања, која је коришћена као здравствена превентива, а вршена је у лазаретима и строго спрово-

<sup>30</sup> АХ ПУМА, Ф. 164, 95; Ф. 191, 12.

<sup>31</sup> АХ ПУМА, Ф. 278, 206–207, 28. мај 1785. г.

<sup>32</sup> АХ ПУМА, Ф. 42, 91, 125–168.

<sup>33</sup> АХ ПУМА, Ф. 70, 277–279.

<sup>34</sup> АХ ПУМА, Ф. 27, 6–8.

<sup>35</sup> Д. Радојичић, *н. д.*, 223.

<sup>36</sup> *Исто*, 223.

<sup>37</sup> АХ ПУМА, Ф. 231, 269, 292; Ф. 231, 289; Ф. 258, 279–197.



ђена. Трговцима Глигору Павковићу, Матији Мирковићу и конту Војину Кнежевићу, становницима Топле, било је 1747. године забрањено да утоваре вуну на своје бродове, јер није била прописно раскужена.<sup>38</sup>

Роба се раскуживала проветравањем и димљењем хлорним плином или паром, а просторије су се димиле гасом, најчешће плином који је добијен паљењем сумпора на памучној тканини, 24 сата након проветравања.

У сврху раскуживања користили су се: со, оцат, дим, ватра, тамјан, бобице смреке. Вода и со користили су се за испирање дивље и домаће перади, свих четвороножаца, јаја, воска и метала. Посебно се раскуживало свињско месо уз употребу ватре.

За писане попиљке користио се дим, а посебне мере заштите предузимане су код најчешћих преносилаца заразе: свиле, вуне, конца. Житарице су се раскуживале помоћу дрвених цеви у којима су се налазили ексери причвршћени са супротне стране. Када би житарице пролазиле кроз ове цеви, сва нечистоћа задржавала се на врховима ексера.

За време заразе, или када је постојала опасност од исте, забрањивао се увоз ових производа.<sup>39</sup>

За од заразе сумњиве или оболеле на броду тражила се дозвола ради њиховог смештаја у лазарету. Патрун Мато Драшковић, који је стигао из Бојане, упутио је 1749. године молбу санитарним властима да му се дозволи искрцај оболелих морнара са брода у лазарет.<sup>40</sup>

Смртни случајеви од заразних болести нису се могли избећи, а дешавали су се и поред свих предострожности на бродовима и у лазарету. Када би на броду умро морнар, санитарне власти су предузимале потребне мере, а колегиј за здравство је доносио одлуку да се умрли сахрани међу зидине лазарета или на неко друго, за тај случај одређено место (обично се бирало неко напуштено сеоско гробље). По потреби, херцегновски лекари (физик и хирург) су обилазили и лечили болеснике у лазарету, а у случају смрти морали су подносити извештај којим се констатовала смрт, као и опис узрока због којег је наступила.

У августу 1766. године карантин су издржавала четири војника. Приор је констатовао да су они оболели и да имају повишену температуру, и захтевао је да их прегледа јавни лекар. Дозволу за наведено, као и за удовољење молби која је упућена од стране официра који су се жалили да су војници слабо снабдевени двопеком, те моле дозволу да својом барком оду у луку по двопек, што је подразумевало строг санитарни надзор и опрезност, упутили су ванредном провидуру који је требало да изда наређења, а приор лазарета да поступи по наредби и спроведе је. Међутим, у септембру месецу је један од војника (Симо Милошевић) преминуо, а два месеца касније у лазарету су забележена још два смртна случаја, и то — један старији војник и беба од девет месеци, пристигла са Крфа.<sup>41</sup>

Мобилизација целокупног становништва, посебно помораца и трговаца, како са копна тако и са мора, одиграла је у XVIII веку пресудну улогу у стварању санитарног кордона, са циљем спречавања продора заразних болести у Боку Которску. Опасност по живот становника, коју су са собом увек доносиле заразне боле-

<sup>38</sup> Д. Радојичић, *н. д.*, 224.

<sup>39</sup> *Исто*, 224.

<sup>40</sup> АХ ПУМА, Ф. 160, 570.

<sup>41</sup> В. Вичевић, *Активност херцегновског лазарета и здравственог колегија 1766. године*, ча-сопис Бока 13-14, Херцег Нови 1982, 177.

сти, подстакла је Млетачку републику да осмисли, организује и строгим правилима спроведе — од највиших до најнижих инстанци — на целом свом простору санитарни систем рада, који је био најважнији део целине здравствене организације, примењив и у данашњем времену у најразвијенијим срединама. По свему судећи, здравствена култура у Боки Которској била је на завидном нивоу за оно време.

Dragana RADOJIČIĆ

## SANITARY CORDON

*Key words:* health culture, Adriatic Coast, 18<sup>th</sup> century, sanitary regulations, infectious diseases, epidemic prevention.

One of the primary goals of the Venetians in the 18<sup>th</sup> century was to maintain trade with Turkish markets; economic and political interests stretched out to the Middle East and the „Gulf“ (the Adriatic Sea). The developments of health institutions, sanitary measures, epidemic diseases and epidemic prevention are closely connected with the development of maritime affairs, sea-borne trade and economic development in general. Even before the 18<sup>th</sup> century, the Boka Kotorska Bay developed maritime affairs, preconditioned by the existence and development of health institutions. The goals of the latter were to promote a health culture and to assure free development of naval and trade activities. Infectious diseases were the main risk posed to mariners and maritime affairs; therefore, a number of legal activities were applied in order to prevent epidemics and protect the local population. Based on the rich archival materials, this paper attempts to discuss the work of health committees, quarantine hospitals (for people and merchandise), and regulations and measures administrated by the Health Civic Authorities of Venice in order to prevent epidemics and to include the total population in the process of the health culture.

Мирослав СВИРЧЕВИЋ  
Балканолошки институт САНУ, Београд

УДК 340.141 : 352.07(497.11) „17“  
УДК 392.3(497.11) „17“  
Оригинални научни рад

## МИГРАЦИЈЕ У СРБИЈИ XVIII ВЕКА И УСТАНОВЕ ПАТРИЈАРХАЛНОГ ДРУШТВА

Србија је била обележена великим миграцијама у XVIII веку. Оне су проузроковале стапање малобројног староседелачког и већинског досељеничког становништва у Београдском пашалуку, и настанак новог популационог корпуса српског народа који је створио значајне друштвене установе, утемељене на патријархалној култури и цивилизацији. То су: породична задруга са својим елементима (кућни савет, домаћин, домаћица, задругари) и институције сеоске и кнежинске самоуправе (сеоски збор, сеоски кнез, сеоски кмет, кнежинска скупштина и кнежински кнез). Овај чланак објашњава сличности и разлике између поменутих институција.

*Кључне речи:* миграције, патријархална цивилизација, породична задруга, сеоски збор, сеоски кнез, сеоски кмет, кнежинска скупштина, кнежински кнез.

### 1) Миграције и демографска слика Србије у XVIII веку

Етничке промене и миграциона кретања представљали су константно обележје Србије још од продора Турака из Мале Азије. Ове демографске турбуленције, са далекосежним политичким, економским и културолошким последицама, потицале су од три основна узрока: 1) војно-политичких односа на Балкану, 2) привредно-географских прилика и 3) хигијенско-здравствених услова живота (болести, глад, немаштина и сл.). Ови фактори масовних сеоба народа и колонизација преплитали су се веома често и понекад је тешко утврдити где се завршавао један, а где је почињао други или трећи. Они су претежно деловали истовремено, стварајући нову етничко-популациону структуру на Балкану, која је често била повод и узрок бројних сукоба и прекрајања државних граница. Зато се и кроз преглед миграционих струјања у разним правцима може сагледати правно-политичка историја Балкана и његових народа.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> О миграцијама и демографској слици Србије за све време турске владавине писали су Јован Цвијић и Сретен Вукосављевић. Цвијић је у својим научним радовима детаљно проучавао масовне сеобе свих јужнословенских народа, а нарочито Срба на Балканском полуострву. У вези с тим, посебно је анализирао и нагласио значај крупних миграционих струјања, тзв. *меланастазијских кретања*, која су довела до корених и релативно трајних промена у погледу етничко-верског реда становништва на Балкану. Проучавајући поменута миграциона кретања, Цвијић је најпре изградио адекватну појмовно-научну апаратуру, а затим је помоћу ње дошао до одређених закључака

Војно-политички узроци сеоба у Србији и окружењу били су разноврсне природе. Овде се убрајају: освајачки војни походи Турске и других великих сила, као и њихови међусобни ратови, воља државне власти, тј. примена одређене популационе политике — и у вези с тим — промена верског опредељења, те оружани покрети са знатно слабијим војним и политичким интензитетом, као што су буне, метежи, хајдучија итд.<sup>2</sup> Ови узроци се могу пратити по кретању становништва у Србији за све време турске владавине. Велико Турско царство је настало грубим војничким завојевањем у име ислама. Турци-Османлије донели су свирепи начин ратовања на Балканско полуострво, у којем се води борба до уништења, не само супарничке војске него и целокупног народа једне земље. Харало се, пљачкало, палило, убијало и одводило у робље за време ратних похода, али и у време када их није било. То је био ефикасан инструмент за сламање отпора и морала противничких хришћанских држава и јасан позив да се становништво покори и прихвати ислам или расели.<sup>3</sup> Оваквом начину ратовања у Европи није могла успешно да се супротстави ниједна хришћанска држава на Балкану. Због тога су се хришћани масовно предавали или бежали испред Турака, напуштајући стари завичај. У напуштеним земљама Турска је спроводила посебну популациону политику, фаворизујући муслиманско становништво у односу на преостале хришћане. То је довело

који су до сада у великој мери били коришћени у многим научним дисциплинама и радовима из шире научне области — балканологије. Под појмом *метанастазичких кретања* Цвијић је подразумевао само оне селидбене струје које су услед свог интензитета у једном трајнијем хронолошком интервалу узроковале премештај целокупног или већег дела становништва одређеног националног корпуса из једне географске средине у другу, те крупне поремећаје у свим оним егзистенцијалним и филозофско-културним вредностима које представљају израз људског самоодређења и дају основни тон начину живота. Постоје четири главне групе метанастазичких селидбених струја: 1) динарске струје, 2) косовско-метохијска струја, 3) вардарско-моравска или јужна струја, и 4) савско-дунавске струје. Све оне су, према Цвијићевим истраживањима, проузроковале драматичне демографске промене у Србији и на Балкану за све време турске владавине, а нарочито у XVIII веку. Скоро целокупно становништво од Велешке клисуре на Вардару па до Загребачке горе било је испремештано. Промене које су настале услед метанастазичких кретања биле су вишеструке: прилагођавање новим природним и географским приликама, етничко и социјално прилагођавање староседелаца и досељеника, и промене које настају услед етнобиолошких процеса. Ове трансформације се нису дешавале независно једна од друге, него међусобним комбиновањем, што је довело до значајних промена у културно-верској надградњи, а посебно у менталитету, језику, дијалекту и националној свести. (Ј. Цвијић, *Балканско полуострво*, Сабрана дела, том 2, Београд 1987, 127–135, 154–181; *Антропогеографски и етнографски сјиси*, Сабрана дела, том 4, књига 1, Београд 1987, 135–143, 162–189.) Сретен Вукосављевић је такође детаљно проучавао балканске миграционе струје, ослањајући се на резултате Цвијићевих истраживања. Овог писца је нарочито занимала корелација између процеса исељавања и усељавања. У том контексту, Вукосављевић је дао велики допринос осветљавању ове значајне историјске теме. (С. Вукосављевић, *Историја сељачког друштва*, књига прва, *Организовање сељачке земљишне својине*, Београд 1953, 11–55.)

<sup>2</sup> Највећи српски географ је врло студиозно анализирао различите факторе који се могу подвести под појам војно-политичког узрока миграција, као што су: турска најезда, аустријско-турски ратови (1683–1699, 1716–1718, 1737–1739, 1788–1791), насилничко понашање јаничара, криалија и разних исламизованих горштаци, сеобе услед верског прогона, разне буне, немири и хајдучија. (Видети: Ј. Цвијић, *Балканско полуострво*, 142–146; *Антропогеографски и етнографски сјиси*, 109, 150–155.) О војно-политичким узроцима масовних сеоба писао је и Сретен Вукосављевић: *Историја сељачког друштва* — *Нејасредни утицај турске владавине на сеобе*, 11–15; *Промена вере*, 18–19; *Утицај границе*, 19–20, *Политички поремећаји*, 20–21.

<sup>3</sup> Турска никада није тежила да постигне кохезију између завојевача и освојеног староседелачког становништва. Никада није имала асимилативних тежњи према хришћанима, докле су год сви они остали хришћани. У Отоманском царству је вазда важио следећи принцип: муслимани — администратори, војници, господари; хришћани — понижена раја која издржава царевину радом и прометом.

да сасвим новог етничко-верског распореда народа и промене густине насељености у одређеним областима.<sup>4</sup>

Миграциони процеси на Балкану си били учестали и мимо воље државне власти. Јован Цвијић је сматрао да су сеобе изазване привредно-географским чиниоцима биле врло фреквентне и да су трајније деловале на етничке односе у балканским земљама, него оне које су настале применом одређене популационе политике државне власти.<sup>5</sup> Напуштање пасивних крајева и колонизација привредно развијених области били су скоро редовна појава код брдско-планинског живља.<sup>6</sup>

На промену демографске слике Србије и осталих балканских земаља утицали су и хигијенско-здравствени узроци. У немирним временима харале су заразне болести, а посебно куга. Ова болест је могла да уништи животе читавих генерација и збрише бројна насеља.<sup>7</sup> Затим долазе неродне године и појава масовне глади, нарочито у планинским пределима, што је било праћено иселјавањем становништва у правцу плодних ратарских поља на северу.<sup>8</sup>

Тако је ишло из века у век; сеобе су обележиле историју балканских народа од XIV до краја XVIII века, па и касније. Међу њима, једино је српски народ у својој колективној свести и памћењу очувао представу о сеобама као злој коби своје историјске судбине. Откако су се појавили као историјски субјект, Срби су се селили у разним правцима, ишчежавајући или опстајући, суочени са многим изазовима. Турска најезда је разредила српско етничко језгро у аутохтоним земљама, центрима српске средњовековне државе. Етнички корпус се поступно померао из старе Рашке, са Косова и из Метохије и вардарске долине према северу у Подунавље. Прелазећи преко Саве и Дунава, српски народ је од XIV до краја XVIII века етнички освојио јужну Угарску, данашњу Војводину. Истовремено, населио је старе хрватске земље, затим Босанску Крајину, Далмацију и Славонију.

Чувена је велика сеоба под вођством патријарха Арсенија III Чарнојевића 1690, која је уследила после серије пораза Аустрије у рату са Турском 1683–1699. Ова сеоба је додатно ојачала српско присуство на северу и северозападу Балкана, као и у пловној долини Дунава.<sup>9</sup> О укупном броју пресељених лица данас се може доста поуздано говорити. По једној белешци, која је објављена у бечким новинама *Theatri europaei continuanti* од 1696, а поводом доласка патријарха Арсенија у Беч, прешло је под власт хабзбуршке куће — по паду Београда — 20.000–30.000 српских

<sup>4</sup> Турска царевина је све време почивала на тзв. *милетском систему*. У питању је специфичан државно-правни систем, у којем је становништво подељено према верској припадности на посебне групе — милете, с тим што је владајући исламски милет имао привилеговани положај у односу на остале милете.

<sup>5</sup> О привредно-географским, тј. економским узроцима великих миграција видети у: Ј. Цвијић, *Балканско полуострво*, 147–149; *Антропогеографски и етнографски сјиси*, 107–108, 156–157; С. Вукосављевић, *исто*, 17–18.

<sup>6</sup> С. Вукосављевић, *исто*.

<sup>7</sup> Ј. Цвијић, *Антропогеографски и етнографски сјиси*, 108; С. Вукосављевић, *исто*, 20.

<sup>8</sup> Ј. Цвијић, *Балканско полуострво*, 149–150; *Антропогеографски и етнографски сјиси*, 108, 157–158; С. Вукосављевић, *исто*, 18.

<sup>9</sup> Један део избеглих Срба населио се већ успут — у Суботици, Баји и Сегедину. Други су се населили по варошима на подручју од Осека [Осијека] до Будима, нарочито у Шиклушу, Мохачу и Печују, а нешто мање у Великом Варадину [Петроварадину], Дебрецину, Јегри [Егеру], Капошвару, Кечкемету, Сатмору, Токају и Шимонторњи, и по жупанијама: столно-београдској, пештанској, коморанској, ђурској и веспримској. (Д. Ј. Поповић, *Срби у Војводини*, књига прва, Нови Сад 1957, 318; *Велика сеоба Срба*, Београд, 39–40; Слично и у: А. Ивић, *Историја Срба у Војводини — Од најстаријих времена до оснивања јошиско-јоморшке границе* (1703), Матица српска, Нови Сад, бр. 50, 1929, 297–298.

душа.<sup>10</sup> Највећи број Срба, који су избегли приликом ове сеобе, населио се у Сент-Андреји и Будиму. Сам патријарх је у писму упућеном дворском канцелару новембра 1690. забележио да је група која се настанила у околини Будима бројала више од 30.000 људи.<sup>11</sup> Према једном писму, које је кардинал Колонић упутио папи, више од 60.000 душа је прешло из Турске у Хабзбуршку монархију.<sup>12</sup> Ипак, чини се вероватним да је приликом сеобе 60.000–70.000 Срба напустило свој завичај.<sup>13</sup>

После велике сеобе 1690. Србија је била пуста земља. Не само према сведочењу очевидца него и према неким пописима, становништво у њеним северним областима било је сведено на десетину.<sup>14</sup> Народ између Ниша и Софије неколико пута је излаган покољима или је одвлечен у ропство, док је старо Скопље са околином спаљивано, пустошено кугом и другим болестима, и стављано у општој истрази под сабљу.<sup>15</sup> Косово и Метохија, чијег су се земљишта Срби и даље жилаво држали, отворени су за најезду Арбанаса.<sup>16</sup>

Може се са сигурношћу рећи да су Шумадија и Поморавље исто тако били веома пусти. Овакав закључак проистиче из држања аустријског војног заповедника, генерала Ветеранија, који се надао да Турци неће моћи напредовати од Ниша ка Београду, већ и стога што је земља толико опустела да нема житеља који би помогли турској војсци у прехрани.<sup>17</sup>

Ипак, преживелог народа у Србији је било толико да су, уз пристанак турских власти, обновљене установе патријархалног уређења и његовог унутрашњег живота. У ранијим временима, која су била претежно мирна, Срби-сељаци су били колективно одговорни Турцима да ће се закон, прописан за њихов крај, поштовати. Заузврат, они су у својој средини живели по својим обичајима, долазећи у додир с Турцима преко својих кнезова.<sup>18</sup>

Нова запустелост Србије наступила је после друге велике сеобе Срба, под патријархом Арсенијем IV Јовановићем Шакабентом, и новог аустријско-турског

<sup>10</sup> Д. Ј. Поповић, *Срби у Војводини*, 320; *Велика сеоба Срба*, 40.

<sup>11</sup> Д. Ј. Поповић, *Срби у Војводини*, 320; *Велика сеоба Срба*, 40. Ипак, Д. Ј. Поповић у својој монографији *Срби у Будиму* истиче како се тешко може утврдити прецизан број Срба који је живео у Будиму у периоду 1690–1740. Сигурно је само да их је било више десетина хиљада и да је тај број после завршетка сеобе почео константно да опада, нарочито после 1703. приликом оснивања потиско-поморшке границе као специфичне административно-територијалне јединице у Хабзбуршкој монархији. Наиме, Срби су почели масовно да насељавају ову област служећи као војници-граничари. Добијали су земљу на употребу, али су зато увек морали да бране границе Монархије. (Д. Ј. Поповић, *Срби у Будиму*, Београд 1952, 14.) О пореклу досељених Срба у Будиму видети у: Т. Ђорђевић, *Наши народни животи, Српске колоније у Будиму и околини*, књига трећа, Београд 1984, 249.

<sup>12</sup> Д. Ј. Поповић, *Срби у Војводини*, 320; *Велика сеоба Срба*, 40.

<sup>13</sup> Д. Ј. Поповић, *Срби у Војводини*, 320; *Велика сеоба Срба*, 40.

<sup>14</sup> Р. Самарцић, *Сеобе у српској историји*, Београд 1991, 100; *Migrations in Balkan history*, R. Samardzic, *Migrations in Serbian history*, Belgrade 1989, 86.

<sup>15</sup> Р. Самарцић, *истио*, 100.

<sup>16</sup> Сретен Вукосављевић је посебну пажњу посветио усељавању Арбанаса у опустеле српске области Косова и Метохије после велике сеобе Срба. По његовом мишљењу, постојала су четири главна разлога услед којих су Арбанаси врло успешно и брзо, уз то и у великом броју, населили Косово и плодне површине Метохије: 1) масован прелазак на ислам, 2) чврста племенска структура њиховог колективног живота, 3) околност да су претежно били сточари, а не ратари, са чим је повезан номадски или полуномадски начин живота и 4) могућност да већ добију уређене земљишне површине. (С. Вукосављевић, *истио*, 45–48.)

<sup>17</sup> Д. Ј. Поповић, *Срби у Војводини*, 320; *Велика сеоба Срба*, 40.

<sup>18</sup> Р. Самарцић, *истио*, 100.

рата 1737–1739. У том тренутку Србија није могла имати више од 50.000–60.000 становника.<sup>19</sup>

Два пута запустела, Србија је постала земља према којој су се у XVIII веку кретале нове миграционе струје из других крајева Турске. Оне су се склањале у Београдски пашалук, на крај царевине, због релативне сигурности која је ту владала. Тај пашалук је био слабо насељен, обрастао у густу шуму и шипражје (отуд и назив Шумадија за највећи део Београдског пашалука), са ретким варошима и паланкама. Досељеници су се организовали у мале, сеоске, породичне заједнице — у амбијенту анархичног племенског живота, без подвргавања систематској државној управи. Живели су одвојено од света, у свом миљеу, по свом обичајном праву,<sup>20</sup> иако су повремено били излагани разноврсним турским зулумима. О пореклу тих досељеника постоје прецизни подаци. То су махом били потомци средњовековних Влаха-сточара (који су вазда имали повољнији правни положај у односу на остало себарско становништво), али и некадашњих сељака-меропаха, носилаца ратарске производње у привреди средњовековне Србије.<sup>21</sup> Већ је речено да су они дошли већином из старе Рашке, са Косова и из Метохије, из вардарске долине, са црногорских брда и из Херцеговине. Приливи досељеника у Београдски пашалук падају после ратова и буна у оним деловима Турске одакле су досељеници долазили. Сасвим је логично претпоставити да су у напуштању поменутих крајева предњачили они људи који су се компромитовали у тамошњим бунама, метежима или хајдучији. То су углавном били бунтовници и убице.<sup>22</sup> Ови досељеници су — према речима Радована Самарџића — својим менталитетом и друштвеним навикама, без сумње, допринели истицању кнежинске и сеоске самоуправе као, можда, главног обележја нове Србије у настајању.<sup>23</sup> На тај начин они су покушавали да очувају своје исконске сточарске повластице, без обзира на крајеве које су населили. У судару са силом турског државног апарата одговарали су истом мером, некада и јаче. Тако су и постали основа за већину војних и политичких покрета у Србији током XVIII и XIX века. Само такво људство, осетљиво на свој положај, ненавикнуто на систематску државну управу, прилично недисциплиновано, са суровим сточар-

<sup>19</sup> Т. Ђорђевић, *Из историје Србије Кнеза Милоша — насеља и становништво*, Београд 1924, 27; *Историја народа Југославије*, В. Чубриловић, књига друга, Београд 1960, 1279.

<sup>20</sup> О обичајном праву Срба и других балканских Словена видети у: М. Андрејев, *Обичајно право Јужних Словена и њихове самоуправне организације за време османске владавине*, 13–21; Зборник радова, *Обичајно право и самоуправне повластице на Балкану и у суседним земљама*, Балканолошки институт САНУ, Београд 1974.

<sup>21</sup> Сретен Вукосављевић је врло аргументовано оспорио уобичајену претпоставку да динарска племена имају искључиво катунско порекло. Другим речима, динарска племена у планинским пределима западног Балкана нису конституисали искључиво потомци некадашњих Влаха-сточара, него и потомци других категорија себарског становништва, у првом реду — земљорадника, који су били принуђени да промене своје основно занимање. Ослањајући се на Цвијићева истраживања, Вукосављевић је закључио да племена, као специфичан облик колективног народног живота, нису увек била чврста и компактна. Често се дешавало да у сваком племену ослаби организациона структура, да се становништво разреди, па чак и потпуно расели. Због тога је у племена често пристизала „свежа крв“ у виду усељеника, када би се нашла у оваквој кризи. Ти усељеници, нови житељи племена, нису били сточари, него баш ратари који су се бавили и сточарством. Као доказ за ту тврдњу Вукосављевић је навео чињеницу да су усељеници дизали своја нова огњишта у сталним непокретним насељима, у јупном делу племенског земљишта, и одмах стварали ратарске баштине или заузимали искречене баштине одсељеног становништва (С. Вукосављевић, *Организација динарских племена*, Београд 1957, 32).

<sup>22</sup> С. Јовановић, *Кнез Милош, Из историје књижевности*, Сабрана дела, том 11, Београд 1991, 47.

<sup>23</sup> Р. Самарџић, *исто*, 101.

ским наравима, с оном авантуристичком цртом која је иначе својствена номадима, с много врле хајдучке крви у жилама, с посебном склоношћу за употребу оружја, могло је подарити Карађорђу и Милошу устаничку војску која им је била потребна за ослобађање Србије. У борби за своју афирмацију преко кнежинске и сеоске самоуправе досељеници су утолико више успевали, уколико се и малобројно староседелачко становништво, после дужих или краћих међусобних прилагођавања, и само радо придруживало њиховим тежњама и покретима против феудалних стега турске власти. Међутим, процес етнобиолошког стапања и прилагођавања колониста и староседелаца свуда је текао споро, па и у Београдском пашалуку. Тако је обликована нова популациона супстанца српског народа, специфичног менталитета, када и почињу да се афирмишу „свежи“ облици патријархалне културе и цивилизације.

## 2) Патријархално друштво Србије XVIII века и његове најважније установе

Јован Цвијић и његова школа су у својим научним радовима детаљно обрадили све крупне последице миграција, а посебно етнобиолошки процес стапања староседелачког и досељеничког становништва Србије у XVIII веку.<sup>24</sup> Осим привредних и географских чинилаца, на социјалну кохезију српског народа и стварање свести о националној посебности нарочито су утицали: блискост културе, скоро истоветне животне навике, и традиција земље у којој је извршен драматичан процес прожимања староседелаца и досељеника. То је била област старе деспотовине Стефана Лазаревића и Ђурђа Бранковића, која је међу последњима пала под турску власт и у највећој мери сачувала традиције српске средњовековне државе.

Ипак, нема сумње да је најзначајнији елемент у тим сложеним етнобиолошким процесима била патријархална цивилизација. Она је била истинско везивно ткиво између два дела истог народа. Још пре XVIII века патријархална култура је била изложена перманентној деформацији услед снажног дејства турских власти. Због тога су неке њене установе биле сведене на уски круг облика патријархалног живота у локалним заједницама — селима и кнежевинама.<sup>25</sup>

У XVIII веку уочавају се квалитативне промене. Насељавајући Србију, њени нови житељи су донели не само чистије облике патријархалне културе него и много независнији став према турској власти, и већ дубоко укоренење принципе у организовању живота у својим локалним срединама. Они су настојали да се прилагоде новом, мирнијем животу у другачијој животној средини и због тога су се дели-

<sup>24</sup> Етнобиолошки процеси представљају појаву укрштања између староседелаца и досељеника, и између досељеника из разних крајева. Вршили су се на целој метанастаначкој области. Укрштање браковима је ишло врло споро у првој генерацији досељеника, нарочито у оним областима у којима је староседелачко становништво показивало значајнију дистанцу према новим житељима. Такав однос су староседеоци имали према Црногорцима и Шоповима. Међутим, у другој генерацији се анимозитет староседелаца према досељеницима потпуно губи и стапање тече без препрека. Последица ове појаве је нека врста биолошког изједначавања: ново становништво поприма извесне психичке особине којима су се одликовали одређени досељеници. Ове особине се јављају у многим породицама, без обзира на то да ли имају староседелачко или досељеничко порекло. На тај начин укрштање становништва помоћу брачних веза доприноси формирању новог физичког и психичког типа становништва, који потиरे стари покрајински тип, и изграђује нови етнички амалгам. То је била најважнија одлика Србије у којој су се почели формирати нови облици патријархалне културе, као и систем кнежинске и сеоске самоуправе (Ј. Цвијић, *Балканско пољоустрво*, 165; *Антропогеографски и етнографски сисии*, 173).

<sup>25</sup> *Историја народа Југославије*, В. Чубриловић, књига друга, Београд 1960, 128.



мично одрекли свог аутохтоног менталитета и неких животних навика.<sup>26</sup> Свог порекла су се сећали због тога што је то иначе својствено патријархалним друштвима, наклоњеним колективном памћењу и — према речима Радована Самарџића — извесном аристократизму.<sup>27</sup> Патријархалне заједнице су одувек имале унутрашњу структуру уређену према нормама строгог поштовања својих главара, који су имали највише одговорности за опстанак свих чланова заједнице и због тога су уживали посебне почести и поштовање. Из старог завичаја и средине досељеници су доносили и чували оно што је било највредније и што је на одређени начин представљало истински културни идентитет сваке од тих заједница: слободно поимање људског живота и спремност на велику жртву због њега, топографске и географске називе места из напуштених крајева, високу патријархалну етику — утемељену на стабилном моралном кодексу понашања, верско учење и религијске обреде који су давали основни тон народном животу без домаћег државног оквира.

Сви ови елементи стапали су се са патријархалном културом староседелаца у Србији, дајући јој нову садржину, животну снагу и облике. Та нова социјална супстанца српског народа у Београдском пашалуку долазила је до изражаја у напорима да се локалне заједнице — села и кнежине — политички, привредно и културно што више еманципују у односу на турску власт, те да се изгради самосталан живот.

Најважније установе патријархалног друштва у Србији XVIII века биле су: породична задруга са инокосним породицама и институције кнежинске и сеоске самоуправе (кнежинска скупштина, обор-кнез, сеоски збор, сеоски кнез и сеоски кметови). У то доба све оне су се развиле са свим елементима јасно профилисаних правних и социјалних институција. Осим тога, ове установе су имале и велики политички значај. Оне су обезбеђивале релативно стабилан оквир за функционисање домаћег живота народа и институционалну везу народа са турским државним властима. Под окриљем ових уснова развило се оно здраво народно језгро, које је довело до акумулирања државотворне енергије и подизања националне револуције.

Између поменутих народних уснова патријархалне цивилизације постоји веза. Када се погледа начин на који су функционисале породичне задруге, с једне стране, и начин на који су функционисале институције кнежинске и сеоске самоуправе, с друге стране, могу се уочити велике сличности. Снага и утицај породичних задруга у Србији XVIII века били су толико јаки да су управо оне дале највећи допринос обликовању ширих самоуправних институција у којима је српски народ стекао своја прва искуства о односима између индивидуе и организованог друштва. Своја демократска правила из унутрашњег уређења задруга Срби су пренели на кнежине и села, и тако ударили темеље новој Србији која ће свој препород постићи у XIX веку. Везивно ткиво између породичних задруга и система кнежинске и сеоске самоуправе било је обичајно право.<sup>28</sup> И заиста, обичајно право је мо-

<sup>26</sup> Досељеници се по правилу прилагођавају начину живота и обичајима староседелаца или врло старих досељеника, који су се већ прилагодили географској и социјалној средини, тако да се више не разликују од староседелаца. Подлежући утицају нове географске средине, досељеници се већ на тај начин прилагођавају начину живота староседелаца (Ј. Цвијић, *Балканско јоулоустрво*, 159; *Антропо-географски и етнографски сјиси*, 167).

<sup>27</sup> *Историја српског народа*, Р. Самарџић, књига IV/1, Београд 1986, 330.

<sup>28</sup> Михаил Андрејевић је у већ поменутом чланку *Обичајно право Јужних Словена и њихове самоуправне институције за време османске владавине* нагласио да су јужнословенске општине са својим најважнијим органима (кметови, кнезови, чорбације) знале само за своје исконско, обичајно право. Та чињеница и објашњава домен примене тог права (М. Андрејевић, *исто*; *Обичајно право на Балкану и у суседним земљама*).

гло да буде једини здрави израз нормирања друштвених односа српског народа под окриљем турског поретка који га је — услед своје слабости — толеришао. Ништа није логичније него да аутохтона правила живота породичне задруге, која су јој омогућавала стабилност и егзистенцију, прошире домен своје примене на довољно блиске локалне установе — села и кнежине, како би се и на овај начин заштитиле од разних спољних опасности, претежно од силе турских власти. О овој функционалној вези и сличностима између породичних задруга и институција кнежинске и сеоске самоуправе биће више речи у даљем тексту.

### а) Породична задруга

Породична задруга је подразумевала заједницу живота већег броја лица, засновану на крвном сродству или прирођењу својих чланова, на заједничком поседу, обради ратарских имања и на заједничкој потрошњи произведених добара.<sup>29</sup> Осећање солидарности, засновано на архаичној друштвеној организацији и на начелу самоодржања заједнице, било је веома изражено. Ова институција је имала велики значај за опстанак српског народа у Београдском пашалуку, јер је обављала вишеструку функцију: од одбрамбене и привредно-егзистенцијалне до васпитно-психолошке и културно-верске. Захваљујући својој комплексној природи, породична задруга је одувек представљала феномен који се могао изучавати из више углова. У вези с тим, често је била предмет интересовања и научне анализе бројних истраживача. У том врло богатом и импресивном корпусу научног истраживања породичних задруга могу се уочити врло различите, заправо — опречне теорије о њиховом пореклу и суштини (о антрополошким, културно-цивилизацијским, климатско-географским, социјално-економским и правно-политичким претпоставкама њиховог настанка), еволуцији и ерозији.<sup>30</sup> У овом тренутку нас занима само један аспект научне обраде породичних задруга у Србији XVIII века, да би се

<sup>29</sup> Ова дефиниција породичне задруге је изведена као синтеза њених карактеристичних обележја, на основу истраживања обичајног права у јужнословенским земљама, која је обавио Валтазар Богишић. Резултати истраживања су објављени у капиталном делу *Zbornik sadašnjih pravnih običaja u Južnih Slavena I*, JAZU, Zagreb 1874. Иако Зборник обухвата правне обичаје Србије (гургусовачки или књажевачки округ са сврљишким срезом, подрињски округ са љубовијским, азбуковачким и рађевским срезом, и шабачки округ) и других јужнословенских земаља из XIX века, он садржи изузетно значајне чињенице за реконструкцију српске породичне задруге у XVIII веку. То је посебно важно истаћи, јер се континуитет народног живота протеже кроз дуги низ деценија, па и векова. Значајно је напоменути да одсуство анализе правних обичаја из других српских округа представља озбиљан недостатак за научну обраду породичних задруга у читавој Србији. Ипак, може се основано претпоставити да се правни обичаји других округа суштински не разликују од оних који су били уочени у књажевачком, подрињском и шабачком округу. На основу аналогije могло би се рећи да су слични правни обичаји, који су регулисали живот породичне задруге, били заступљени и у другим окрузима Србије. Такав закључак произилази из приказа правних обичаја о организацији живота у породичним задругама у Шумадији, који је објавио Милан Ђ. Милићевић (*Живот Срба сељака*, Београд 1984). Упоредна анализа ових шумадијских правних обичаја и оних из поменутих округа показује да су они били врло слични, готово истоветни. Наравно, много зависи и од структуре становништва. Сигурно је да је у пожаревачком округу и источној Србији било знатно мање задруга него у другим окрузима, тако да су и правни обичаји о уређењу породичних задруга били секундарни. Оваква ситуација је била проузрокована присуством великог броја влашког становништва које није било склоно задругарству, него је претежно живело у инокоштинама (А. Јовановић, *Историјски развитак српске задруге*, Београд 1896, 38).

<sup>30</sup> О породичним задругама су писали истраживачи који су припадали различитим школама, као што су: правноисторијска школа (Валтазар Богишић, Карел Кадлец, Аугуст Мајцен, Алфонс Хубе, Огњеслав Утјешеновић-Острожински, Милан Ђ. Милићевић, Алекса Јовановић и др.), природно-правна школа (Емил де Лавелеј, Мата Радосављевић), природно-географска школа (Јован Цвијић,

могла запазити њихова веза са институцијама кнежинске и сеоске самоуправе. У питању је унутрашња структура породичне задруге као правне личности: њени најважнији органи и њихови међусобни односи. Другим речима, предмет ове анализе биће искључиво породични односи са наглашеним јавноправним елементом, док ће сви остали односи остати изван нашег видокруга. Најважнији органи и елементи породичне задруге били су: кућни савет, домаћин, домаћица и задругари.<sup>31</sup> О њима следи детаљно излагање.

Најзначајнији орган породичне задруге је кућни савет. Он представља неку врсту скупштинског тела. Састоји се од свих мушких чланова задруге (ожењених и неожењених), који су потпуно равноправни у својим правима и обавезама.<sup>32</sup> Пунолетна женска лица су могла да буду чланице кућног савета, али је њихова улога увек била секундарна.<sup>33</sup> Кућни савет доноси све одлуке у вези са животом својих чланова, радом и имовином. Његова функција је у суштини двојака: он најпре води рачуна о целокупној имовини, а нарочито о наслеђеној породичној баштини — као породичној светињи коју нико не може неовлашћено отуђити нити на неки други начин оптеретити; затим именује домаћина куће и контролише његов рад.<sup>34</sup> Све одлуке се доносе консензусом чланова кућног савета,<sup>35</sup> али — ако се он не може постићи — глас домаћина је одлучујући.<sup>36</sup> Често се дешава да превагне мишљење оних задругара које има подршку домаћина куће.<sup>37</sup> Из изложеног се јасно може запазити демократски карактер породичне задруге, који извире из морално-верског кодекса и патријархалног уређења друштва, када је у питању начин функционисања њеног најважнијег органа.

Васиљ Поповић, Миленко Филиповић), социолошка школа (Џоел Халперн) и антрополошка школа (Карл Казер, Михаел Митераурер, Марија Тодорова и др.).

<sup>31</sup> Важно је унапред истаћи да поменуте органе треба више условно прихватити, јер они нису егзистирали као јасно профилисане институције са прецизно утврђеним делокругом послова, чији би рад био подвргнут императивним друштвеним нормама. Реч је о порозним, мање-више лабилним творевинама, чији је настанак текао спонтано, како то и приличи установама са извориштем у обичајном праву — под утицајем разноврсних правних, политичких, привредних, географских, социјалних и културних прилика. Структура која ће бити представљена више је плод научно-теоријске апстракције него идеалног и препознатљивог друштвеног микро-система, који је настао под специфичним историјским околностима и функционисао према правилима обичајног права и патријархалног морала.

<sup>32</sup> У задружном праву, као сегменту обичајног права, пунолетство мушког лица подразумева његову способност да постане члан кућног савета. Оно није утврђено прецизним нумеричким показатељем, као што је број година живота, него биолошким параметром — полном зрелошћу и способношћу за женидбу и стварање сопствене инокоштине унутар задруге, као и способношћу за привређивање. У вези с тим, број година живота за пунолетство варира од нахије до нахије и зависи углавном од локалних обичаја. У рајевском, азбуковачком и љубовијском срезу подрињског округа пунолетство варира у распону од петнаесте до двадесете године. У књажевачком округу пунолетство се стиче са навршеном седамнаестом годином живота (V. Bogišić, *op. cit.*, 30. odeljak: *Od koliko godina počnu imati (zadrugari — прим. М. С.) glasa u savjetovanju domaćemu, i imaju li ženske tu pristupa i glasa?*, 75–76).

<sup>33</sup> Жене су биле равноправне са мушкарцима само у управљању *женским* пословима (подизање деце, одржавање хигијене, неке врсте пољских радова). У погледу других текућих послова задруге жене су имале саветодаван глас или се њихов глас није уважавао (V. Bogišić, *ibidem*).

<sup>34</sup> V. Bogišić, *op. cit.* (9. odeljak: „*Misle li zadrugari, da je taj stežer njihova neograničena svojina, pa da ga zadrugari mogu prodati i njime raspoložiti kako i ljetinom i drugijem plodovima? Ili drže da im taj stežer treba neokrnjen sačuvati i predati nasljednicima u zadrugi, kako ga i njima predaše njihovi stariji?*“, 25; 14. odeljak: „*Izbiraju li članovi domaćina? Ili se ta čast naslijeđuje, kakvijem redom? Ili je pak koji zadrugar malo po malo i sam prisvoji?*“, 37); А. Јовановић, *истио*, 66.

<sup>35</sup> V. Bogišić, *op. cit.* (9. odeljak, 25; 14. odeljak, 37); А. Јовановић, *истио*.

<sup>36</sup> V. Bogišić, *op. cit.* (31. odeljak: „*Biva li savjetovanje o nekoj stvari, kada su svi na okupu, kako li?*“, 77).

<sup>37</sup> V. Bogišić, *ibidem*.

Извршни орган кућног савета је већ поменути домаћин, старешина или кућна глава. Није постојало неко јасно искристалисано начело за избор домаћина. Понекад је то начело примогенитуре, а понекад — начело сениората (мајората).<sup>38</sup> Приликом избора домаћина водило се рачуна о томе да кандидат мора испунити читав низ потребних услова: да буде ауторитативан и угледан члан задруге, довољно проницљив, умешан и разборит за старање о животу задругара и њиховој посебној имовини, те довољно комуникативан, како би успоставио здраве односе са спољним чиниоцима.<sup>39</sup> Обично је за домаћина био биран најстарији задругар. При томе се водило рачуна и о томе да кандидат буде ожењен човек. Ипак, дешавало се да за домаћина буде изабран и најмлађи, па и неожењен задругар — ако је испуњавао претходно наведене услове.<sup>40</sup> У посебним (додуше ретким) ситуацијама и жена је могла да буде изабрана за старешину куће.<sup>41</sup> Старешина је могао да буде свргнут са управе, али се и то ретко дешавало.<sup>42</sup>

Домаћин куће обавља тројаку функцију: представничку, управно-финансијску и васпитно-педагошку.

Он најпре представља задругу према трећим лицима. Поседујући активну и пасивну легитимацију у свим правним односима које заснива задруга, домаћин заступа задругу према државним органима, цркви, приватним лицима и сеоским зборовима.<sup>43</sup> Заправо, сва званична комуникација између задруге и спољних чинилаца обавља се преко њега. У вези с тим, он је једини био позиван на грађанску и кривичну одговорност за сва дела својих укућана.<sup>44</sup>

Домаћин затим врши управно-финансијске делатности: он организује послове кућанства, управља свим новчаним пословима, доноси све одлуке у вези са заштитом имовине (посебно породичне баштине), извршава пореске обавезе, и о свему томе обавештава кућни савет.<sup>45</sup> Овај потоњи орган може да оснажи или обеснажи сваки домаћинов финансијски акт. Ипак, обеснажење акта нема велики домаћај. Оно

<sup>38</sup> V. Bogišić, *op. cit.* (14. odeljak: У љубовијском, рађевском и азбуковачком срезу подрињског округа кућни савет је бирао домаћина договором; старешинство се ретко наслеђивало, а ако се то и догађало, био је у примени принцип прворођења. У шабачком округу се понекад старешина бирао коцком, 37). У неким случајевима домаћин изрази намеру да напусти старешинство у корист свог брата, сина или неког трећег лица. Тада домаћин обично сазове кућни савет, како би му саопштио своју намеру и именовао кандидата за новог домаћина куће (М. Ђ. Милићевић, *истио*, 17; А. Јовановић, *истио*, 89–90).

<sup>39</sup> V. Bogišić, *op. cit.* (15. odeljak: „*Na koja se svojstva najviše gleda pri izboranju domaćina?*“, 39).

<sup>40</sup> V. Bogišić, *op. cit.* (12. odeljak: „*Valja li da je domaćin oženjen, ili može i neoženjen biti domaćinom, da li samo stariji čovjek ili može biti i mlađi?*“, 31–32).

<sup>41</sup> V. Bogišić, *op. cit.* (13. odeljak: „*Može li ženska biti domaćinom (glavom kuće) i u kojim slučajevima to biva?*“, 34; У шабачком округу жена може бити домаћин само ако у задрузи нема одраслих мушких глава; у рађевском и азбуковачком срезу подрињског округа жена може преузети старешинство ако је у питању мања породична задруга или ако муж врши управу на рђав начин. Но, и у овом случају, задруга није на добром гласу у народу. Ту вреди пословица: *где жена кућу кући, ту нема куће ни кућиница!*

<sup>42</sup> V. Bogišić, *op. cit.* (20. odeljak: „*Može li domaćin biti lišen te časti? Ko to može učiniti, kako i za koje uzroke to obično biva?*“, 54. Опозивање домаћина куће са управе најчешће се дешавало због лошег и неморалног понашања домаћина. Као обичајно-правни појам, лоша и неморална управа обухвата: себичност, пристрасност и неједнак однос према укућанима, распикућство итд.

<sup>43</sup> V. Bogišić, *op. cit.* (18. odeljak: „*U kome je одношaju domaćin prema općini, državijem vlastima i crkvi?*“, 49).

<sup>44</sup> V. Bogišić, *op. cit.* (18. odeljak, 49). У књажевачком округу домаћин је имао обавезу да преузме одговорност за сва дела својих млађих укућана. Грађанска и кривична одговорност није наведена, али се она сигурно подразумевала. Слично је било и у другим областима Србије (М. Ђ. Милићевић, *истио*, 17).

<sup>45</sup> V. Bogišić, *op. cit.* (19. odeljak: „*Može li domaćin predati i kupiti štogod bez dopuštenja zadruga-ra?*“, 51).

производи само интерно, а не и екстерно дејство. Реч је о строго унутрашњем акту, који делује само унутар задруге — не и изван ње.<sup>46</sup> Другим речима, обеснажење финансијског акта од стране кућног савета повукло би санкцију само за домаћина, а не и за трећа лица. Домаћин би у тој ситуацији могао да буде опозван са управе због не-савесног администрирања над пословима од значаја за задругу.

На крају, домаћин куће обавља и неку врсту педагошко-васпитне функције. Брине се за добро морално владање својих чланова, за њихово кућно васпитање и посебно је одговоран за малолетна лица која по потреби може казнити, штавише, добро избатинати.<sup>47</sup>

Као што се види, домаћин задруге је изузетно значајан орган породичне задруге. Несумњиво је да је имао велику власт над укућанима, али и велику одговорност. Од његовог живота и рада увелико је зависио опстанак осталих чланова задруге.

Поред домаћина, велики углед и поштовање уживала је и домаћица. Функцију домаћице врши домаћинова мајка, супруга или нека друга угледна чланица задруге.<sup>48</sup> То је могла да буде удовица, али не и девојка.<sup>49</sup> Домаћица — као орган породичне задруге — има двојак идентитет: с једне стране, има карактер самосталног и ауторитативног органа са одговарајућим делокругом послова од значаја за кућу; с друге стране, има карактер несамосталног, саветодавног или егзекутивног органа, чије се делатности исцрпљују у пружању помоћи домаћину куће.

У првом својству, функција домаћице се своди на организовање и надгледање послова кућанства. Најзначајнија делатност тог типа подразумева управљање кухињом, која је одувек имала посебан значај у животу мањих патријархалних заједница.<sup>50</sup> У овом својству, домаћица је самостална у обављању својих послова, а све њене одлуке су обавезујуће за остале, посебно за млађе укућане.<sup>51</sup>

У другом својству, домаћица углавном иступа као помоћни, несамостални орган домаћина куће, како би се лакше обавио неки кућни посао који се у патријархалној средини редовно третира као *мушки*. У том контексту је њена функција саветодавна или егзекутивна и обавезно подразумева подношење рачуна домаћину куће.<sup>52</sup>

Сви други чланови задруге уживају једнака права и дужности.<sup>53</sup> Егалитаризам је био редовно обележје колективних, крвнородничких заједница. Сви задругари раде према својим могућностима за задругу и уживају од кућног имања коли-

<sup>46</sup> V. Bogišić, *op. cit.* (19. odeljak, 51). Богишић је забележио да домаћин може закључивати правне послове потпуно аутономно. Оно што он уговори, то је дефинитивно. Накнадна оспоравања не погађају домаћинове сауговораче.

<sup>47</sup> V. Bogišić, *op. cit.* (17. odeljak: „Može li domaćin kazniti radšta kakva zadrugara? Ili biva kakav ukupni kućni sud za taj posao i kako to biva?“, 47); В. Поповић, *Задруга* — Историјска расправа, Сарајево 1921, 9.

<sup>48</sup> V. Bogišić, *op. cit.* (22. odeljak: „Biva li domaćicom žena, ili može biti i koja druga, i što je običnije?“, 58); А. Јовановић, *истио*, 10.

<sup>49</sup> V. Bogišić, *op. cit.* (23. odeljak: „Može li biti domaćicom i djevojka ili udovica, ili treba da je udata žena?“, 60).

<sup>50</sup> В. Поповић, *истио*, 10.

<sup>51</sup> V. Bogišić, *op. cit.* (25. odeljak: „Šta su prava i dužnosti domaćice?“, 64).

<sup>52</sup> V. Bogišić, *op. cit.* (25. odeljak). У љубовијском срезу подрињског округа домаћица саопштава домаћину шта је све учињено и шта би још требало учинити у вези са неким пољским радовима.

<sup>53</sup> V. Bogišić, *op. cit.* (27. odeljak: „Šta su prava i dužnosti zadrugara?“, 70). Задругари имају обавезу да поштују одлуке свих органа задруге, посебно домаћинове. Заузврат, имају право да траже адекватну заштиту и услове за пристојан живот.



закључења Београдског мира (1739), када су се Турци — после аустријске окупације (1718–1739) — вратили у Србију. У њима су постојала два органа народне самоуправе: кнежинска скупштина и кнежински кнез (обор-кнез, вилајетски кнез, баш-кнез или велики кнез).

Кнежинска скупштина, која се у свакој кнежини одржавала редовно на неком стално утврђеном месту, била је састављена од *знајнијих сељака*, тј. од кметова свих села дотичне кнежине и других виђенијих људи.<sup>60</sup> Као највиши орган народне самоуправе, ова скупштина, у првом реду, разрезаје порезе на свом територијалном опсегу — у складу са локалним обичајима и привредно-географским приликама. У том контексту је предлог обора-кнеза на кнежинској скупштини усвајан ако је био процењен као целисходан, мудар и повољан по народне интересе.<sup>61</sup> Кнежинска скупштина, даље, води бригу о манастирима и црквама, путевима, решава веће судске спорове и друга питања од значаја за кнежину.<sup>62</sup> По потреби бира и кнежинског кнеза.<sup>63</sup> Ипак, она није имала пуну самосталност. Надзор над њом су вршили турски органи власти у нахији (муселими и кадије).

Кнежински кнезови, као самоуправне старешине, доиста су у свему „били сељаци и у домаћем животију слабо су се разликовали од осталијех сељака.“<sup>64</sup> Вук Караџић је оставио запис о одевању ових кнезова у шабачкој нахији. Они су „носили џлаветине чохане чакшире и од џакве чохе ђечерме, гдјекоји са сребрњијем џуцима, за џојасом џо два џишџоља и нож, сврх свега џога кујовати гун, на ногама црвене чизме и на глави фес одоздо од зноја мало улијџен.“<sup>65</sup> Може се претпоставити да је одевање кнежинских кнезова у осталим нахијама било слично. Живели су у својим селима, бавили се ратарском производњом, а понеки су били и сточни трговци. Нису поседовали посебне спахилуке и повластице влашких кне-

<sup>60</sup> О кнежинској скупштини прота Матеја Ненадовић пише: „*Лититије ме: какве су џо скујишџине за Турака бивале, и како су се смеџи скујџати. — То, истина није било, ново, џој може бити јошџије од Косова остџало, а може бити да су бивале скујишџине јошџије и за време наши' царева. — Но ове скујишџине, које ја џамџим, овако су бивале: сва џири кнеза, мој оџац Алекса, Никола Грбовић и Бирчанин Илија заједно џо с неколико кметџова дођу у Ваљево и донесу сваки од своје кнежине рачун на суд, ако је преко кога кнежине преџао какав џаша, или други Турчин, на кога се млого на дочекивање џоџрошило, или су какву јацију или џишо друго џлаћали џишо се мора на сву нахију џорезати*“ (Прота Матеја Ненадовић, *Мемоари*, Београд 1988, 30).

<sup>61</sup> О томе је писао прота Матеја у својим *Мемоарима*: „*Сад наша џири кнеза дођу у кнежине, али јошџије уз џуџи идуџи џоруче сваки своју кнежину, оџределе дан у који ће доџи од сваког села џо два и џо џири човека у Ваљево, и џу се од све џири кнежине сасџане више од 300 људи и оду на мешџему; дођу и месне аге: кадија џроучи везирову бурунџију, и каже колика је џореза. Сад она џири кнеза џоделе џорезу овако: 50 хиљада, џо јесџије џола на његову од Ваљева до Саве кнежину, јербо је у његовој кнежини жџиџороднија земља и жџиџородна; сад ону џолу дели Грбовић и Бирчанин на џоле 50.000 џа оџеџи скине Грбовић с Бирчанина десџиџи грош џије џонесе на своју кнежину, јербо је оџеџи у његовој кнежини боља земља него у бирчанској. А џо се све џод ведрим небом пред свом скујишџином ради и дели, џако се и расџану, џа џоџиом сваки кнез сазове своје кнежине од сваког села џо два џири човека*“ (Прота Матеја, *истио*, 31–32).

<sup>62</sup> „...*Ту (у манастиру — прим. М. С.) се кадиџио и народне сџтарџешине (кнезови и кметови) договарају које о чему. Такови се сабори кује и код цркви, али не свагда као код манастира*“ (В. Караџић, *истио*, 64).

<sup>63</sup> Прота Матеја: „*Заџио једанџуџи код наше цркве у Бранковини начине скујишџину, дозову мога оца и казџу му: Оџемо да оџеџи будџи наш кнез. Он се изговарао да не може и да није џраво да џогине од Турака на џравди, онда гракне сва скујишџина, више од хиљаду људи: Ако џије буде суђено, а џи џогини као кнез, џак ичџеџаше га и дигоше на руке*“ (Прота Матеја, *истио*, 41).

<sup>64</sup> В. Караџић, *истио*, 73.

<sup>65</sup> В. Караџић, *истио*.



зова из XV и XVI века.<sup>66</sup> Ни њихови земљишни поседи нису били ослобођени административних намета или феудалне ренте.<sup>67</sup> Седиште њихове кнежине је било обично у оним селима где су становали.

Кнежински кнез је најпре био биран на кнежинској скупштини, а затим је његов мандат био санкционисан бератом надлежног турског органа. Због тога је обор-кнез често био називан и *бератлијом*.<sup>68</sup> Махом је био биран из исте породице, па је временом његов положај постао наследан. Морао је да буде родом из кнежине којој је стајао на челу. О свему томе Вук Караџић је записао: „*Кнешиво је ово остало од оца сину, као војводство у Херцеговини данас ишћо остало, и баш кад би Турци каквог кнеза окривили и погубили, ојет су му сина (или ако сина нема, браћу) на његово мјесто пошћављали.*“<sup>69</sup> Овај Вуков запис је важан и због тога што нам открива да се кнештво наслеђивало према принципу примогенитуре, а ако не би било наследника који би по овом основу ступио на чело кнежине, применио би се принцип сениората.

Кнежински кнезови су обављали најпре оне послове које су на њих пренели турски органи власти делегацијом надлежности, а затим су решавали сва она питања која нису била изричито регулисана турским правним прописима. Због тога су они истовремено имали карактер и државног органа и народне самоуправе.

Кнежински кнезови су имали тројаку функцију: представничку, финансијско-пореску и полицијско-судску.

Обор-кнезови су увек представљали своје кнежине пред турским властима у нахији. Народ је у својим локалним срединама могао само преко њих да комуницира са државом.<sup>70</sup>

Они су, затим, резезивали и прикупљали порезе у својим кнежинама. Прикупљени новац предавали су паши. У том послу им је помагало неколико пандура. О овој дужности кнежинских кнезова Вук Караџић је записао: „*Порез је њаша ударао на нахије, ња су их кнезови између себе резезивали на кнежине, а њошом сваки кнез у својој кнежини с кметовима на села, а кметови са сељацима на људе. Кнезови су њонавише с Турцима, њорезу куйили и њаши предавали; кнез је имао уза се и њо неколико њандура.*“<sup>71</sup>

На крају, обор-кнезови су вршили и неку врсту полицијско-судске функције. Бринули су се о одржавању јавног реда и мира, пресуђивали су мање кривице и расправљали спорове који би настајали између сељака и њихове кнежине, али њихове одлуке не би биле обавезујуће за заинтересоване парничне стране.<sup>72</sup>

Звање кнежинског кнеза је било почасно и без плате. Његов углед и моћ зависили су више од његових личних способности и вештина него од старешинских права.<sup>73</sup>

<sup>66</sup> *Историја народа Југославије*, В. Чубриловић, *истћо*, 1282.

<sup>67</sup> *Историја народа Југославије*, В. Чубриловић, *истћо*.

<sup>68</sup> В. Караџић, *истћо*, 72.

<sup>69</sup> В. Караџић, *истћо*, 73.

<sup>70</sup> Вук Караџић: *Шћо је год везир хћио од народа да ишће, шћо је све било ѡреко овћех кнезова. Кад је долазио нови везир, ваљало је да га кнезови с кметовима дочекају с: Добро дошао (и у оваквјем догађајима везири су им кадишћо ѡклањали бињише)* (В. Караџић, *истћо*, 74).

<sup>71</sup> В. Караџић, *истћо*, 73.

<sup>72</sup> Вук Караџић: *Он (кнежински кнез — прим. М. С.) је кадишћо и судио људима за којекаке сћишћице, али их није могао наћћераћи да присћћану на његов суд* (В. Караџић, *истћо*, 73).

<sup>73</sup> Овакав закључак се може извући из следећег Вуковог записа: *Дужан је био (кнежински кнез — прим. М. С.) кад је год шћребало за људе из своје кнежине молићи се код Турака, и зашћо је ваљало да је рјечћи и слободан* (В. Караџић, *истћо*).



Овлашћења кнеза се нису протезала на вароши и паланке, јер је у њима постојала ауторитативна турска управа. Муселими и кадије су вршили надзор и над радом кнежинског кнеза: муселими из нахије у чисто правним, а кадије у судским питањима. Међутим, органи народне самоуправе у кнежинама и селима су настојали да се Турцима пружи што мање повода за отворено мешање у њихов рад. У народу је готово увек постојао презир према ономе ко се не би задовољио одлукама поменутих органа самоуправе, него би затражио и интервенцију турских власти. У оваквом политичком ставу народа у кнежинама и селима Србије може се уочити и одрицање легитимитета турској државној управи.

На овај начин бисмо завршили излагање о делокругу рада органа народне самоуправе у селима и кнежинама. Преостаје нам још да повучемо паралелу између породичних задруга и ових институција, како бисмо показали да оне имају истоветно порекло и да су функционисале готово на идентичан начин — према правилима вековима изграђиваног, обичајног права. То ће бити учињено у Закључку.

### 3) Закључак

Већ се на први поглед може уочити јасна организациона и функционална сличност између одређених елемената у структури породичне задруге, с једне стране, и институција кнежинске и сеоске самоуправе, с друге стране. Ова сличност је видљива на двема корелацијама: 1) кућни савет — сеоски збор — кнежинска скупштина; 2) домаћин — сеоски кмет — кнежински кнез.

1) Прва корелација извире из следећих чињеница:

а) кућни савет, сеоски збор и кнежинска скупштина представљају неку врсту представничког тела које доноси значајне одлуке за средину (породичну задругу, село, кнежину) у којој она егзистирају;

б) структура чланства ових институција је готово истоветна; чланови ових институција су могла да буду пунолетна мушка лица (у сеоским зборовима и кнежинским скупштинама то су били *знајници сељаци*, тј. кметови из дотичног села, односно — из села дотичне кнежине); постоји један изузетак када је у питању кућни савет: жене су такође могле да буду његове чланице, али је њихова улога вазда била секундарна;

в) одлуке су се доносиле на идентичан начин — *договором*; другим речима, у овим институцијама се претежно одлучивало консензусом, уз одређене изузетке који су зависили од конкретне ситуације и који су били регулисани неким локалним, обичајним правилом.

2) Друга корелација извире из наредних чињеница:

а) домаћин, сеоски кмет и кнежински кнез имају идентичну правну природу; њихова функција је тројака: они представљају своју задругу, село или кнежину (представничка функција), извршавају пореске обавезе, односно разрезају и прикупљају порезе (управно-финансијска функција), и старају се о мирном животу и благостању својих укућана, сељана, односно житеља своје кнежине (педагошко-васпитна, тј. полицијско-судска функција);

б) начин избора ових лица; из средине најистакнутијих задружних домаћина бирани су сеоски кметови и кнежински кнезови; другим речима, старешински кадар у селима и кнежинама регрутовао се из реда најугледнијих домаћина неког одређеног села или кнежине; временом су се кристалисала два начела која су потом редовно била у примени: начело примогенитуре и сениората (мајората).

Из поменутих чињеница се јасно може видети да су породичне задруге и институције сеоске и кнежинске самоуправе суштински идентичне установе, које су настале као изданак патријархалне културе и цивилизације и које су функционисале према скоро истим правилима обичајног права. Једина разлика међу њима је територијални и персонални домашај њиховог деловања. Док су кућни савет и домашин ограничени на имање и лица која припадају одређеној породичној задрузи, сеоски збор и кмет, кнежинска скупштина и обор-кнез врше своју функцију на широј територијалној и персоналној основи. Прве две институције су то чиниле у сеоском атару, а друге две у још широј кнежини. Тако долазимо да закључка да све ове институције представљају једну целину и да их тако треба и посматрати.

Miroslav SVIRČEVIĆ

### MIGRATIONS IN SERBIA DURING THE 18<sup>TH</sup> CENTURY AND PATRIARCHAL SOCIETY INSTITUTIONS

*Key words:* migrations, patriarchal civilization, households, village assembly, village prince, village villeins, principal assembly, principal prince.

Ever since the Turks penetrated the Balkans from Asia Minor, migrations and ethnic composition changes occurred very frequently in Serbia and the Balkan Peninsula in general. These migrations and ethnic composition changes especially characterized the 18<sup>th</sup> century period, when initial conditions were set for subsequent liberation wars against the Turks in the 19<sup>th</sup> century. The reasons bringing about these mass migrations could be divided into three groups: 1, a military-political reason, 2, an economic-geographical reason, and 3, an hygienic-health reason. All of them operated simultaneously, causing mass migrations and changes in the demography of Serbia and the Balkans in general. Because of these migrations, a new population group of Serbs was created in the jurisdiction of pasha in Belgrade, that created in turn, a few very important establishments based on patriarchal culture and civilization. These are the new bodies: family co-operative associations (family committee, master of the house, lady of the house, members of the co-operative associations), village and village headman self-management (village assembly, village headman, villein, headman assembly, principality headman). All of these establishments have the same origin and functioned in a very similar manner, based on ancient common law rules. The similarities between these bodies could be recognized in a twofold way, based on a correlation with 1, family committee — village assembly — headman assembly, and 2, master of the house — villein — principality headman. There are no real differences among them. The difference is visible only in their personal and territorial range.

Јадранка ЂОРЂЕВИЋ  
Етнографски институт САНУ, Београд

УДК 014.3 : 39(497.4) „2000/2003“

## ПРЕГЛЕД СЛОВЕНАЧКИХ ЧАСОПИСА ИЗ ЕТНОЛОГИЈЕ (2000–2003)

Часописи *Traditiones*, *Etnolog* и *Glasnik S.E.D. (Glasnik slovenskega etnološkega društva)* представљају водеће етнолошке публикације ове врсте у Словенији. Циљ овог прегледа је да се читаоци упознају са продукцијом словеначке етнологије, која у последњој деценији двадесетог века није била адекватно презентована на овим просторима.

У прегледу<sup>1</sup> су приказане расправе и чланци. Преглед осталих рубрика, које су свакако значајне, јер представљају својеврсну инфо-мрежу, нисмо били у могућности да уврстимо у постојећи оквир. Ипак, сматрамо да овај преглед даје увид ширијој научној јавности у резултате и текуће активности етнолога и фолклориста из Института за словеначки народопис, Словеначког етнографског музеја и Словеначког етнолошког друштва.

**TRADITIONES** — *Zbornik Inštituta za slovensko narodopisje in Glasbenonarodopisnega inštituta pri Znanstvenoraziskovalnem centru Slovenske akademije znanosti in umetnosti*, Ljubljana 29/I и 29/II (2000), 30/1 и 30/2 (2001), 31/1 и 31/2 (2002), 32/1 и 32/2 (2003). У складу са одређеном концепцијом и уређивачком политиком, часопис има специфичан графички дизајн и садржи следеће рубрике: *Расправе*, *Теорија и методологија*, *Видици*, *Грађа и белешке*, *Некролог*, *Прикази са оценама књига и рецензије*, *Библиографија*.

**Traditiones 29/I (2000)** — У одељку *Расправе* Р. Врчон пише о аутохтоним одликама словеначке народне вокалне музике, а М. Текавец о музичарима и плесу; М. Станоник говори о словеначким фолклорним предањима у периоду експресионизма; М. Голеж-Каучич разматра проблем односа између народног и књижевног у међутекстуалним низовима; П. Шега указује на старе и нове садржаје у обичајима на дан Св. Валентина; М. Клобчар у раду „Од ливаде до позорнице“ разматра корелацију између популарне и народне културе; М. Равник нас упознаје са сродничким терминима који се користе у словеначком делу Истре, а Ј. Шкофиц са надимцима у области Кропе; М. Терсеглав износи дилему коришћења српског или хрватског идиома, који разрешава у прилог српскохрватског, у тумачењу народних песама у Белој Крајини; П. Јакше анализира позајмице из немачког језика у словеначким народним песмама. У оквиру рубрике *Теорија и методологија* нала-

<sup>1</sup> Бројеви који нам из техничких разлога нису били на располагању до тренутка објављивања овог прегледа биће представљени у следећем броју Гласника Етнографског института САНУ.

зе се радови: А. Jablonko — „My View of Visual Anthropology“; Д. Кунел — „Могућности и ограничења звучних записа народне музике“; В. Хузјан-Габријелчич — „Квалитативна анализа интервјуа у етнолошким истраживањима“. У рубрици *Видици* М. Година-Голија упућује на савремене тенденције у изучавању исхране у етнологији. На крају треба издвојити корисну грађу коју су обрадили К. Мунда-Хирнок и А. Вовко.

**Traditiones 30/1 (2001)** представља јубиларни број, који је посвећен педесетогодишњици постојања Института за словеначко народописје. Тим поводом се у првом поглављу налазе радови посвећени историји Института: М. Матичетов — „Поглед кроз прозор Института за словеначки народопис“; М. Равник — „Из хронике Института за словеначки народопис од 1973. до 2001“; М. Рамовш — „Музиколошка секција Института за словеначки народопис“; Х. Ложар-Подлогар — „Пет десетлећа Одељења за проучавање народних обичаја и игре“; М. Станоник — „Фолклористика у књижевности“; М. Кропеј — „Шеснаест година у Одељењу за народну књижевност“; Ш. Лединек — „Истраживања градитељства и културе становања у Институту за словеначки народопис“; Н. Крижнар — „Аудиовизуелна лабораторија и етнологија“; А. Баш — „Лексикон етнологије Словенаца“. У следећој рубрици — *Расправе* Т. Цевц се бави регионалним типом народног градитељства — сеником; М. Кропеј пише о феномену десетог по реду рођеног детета у народном предању; М. Станоник разматра питање визуализације апстрактних бића у словеначком литерарном фолклору; Б. Иванчич-Кутин тумачи интеракцију приповедач-слушалац-истраживач; З. Кумер говори о Матији Ваљевцу као записивачу словеначких народних песама, а М. Терсеглав о синдрому Штрекел; М. Рамовш се осврће на плесне традиције у Порабљу, а Р. Дапита говори о обредном маскирању на подручју Фурланије; М. Клобчар тумачи трансформацију грађанске свести у 19. столећу у Камнику. У рубрици *Теорија и методологија* издвајају се радови: М. Голеш-Каучич о методама истраживања у фолклористици, М. Година-Голија о значају куvara у етнолошким истраживањима, Д. Кунеја о утицају апарата за снимање у етномузиколошким истраживањима, В. Моличника о употреби фотографија као извора у антрополошким истраживањима. У рубрици *Видици* се налази прилог М. Рамшак — „Европски етнолошки радови енциклопедијског карактера и лексикон етнологије Словенаца“.

**Traditiones 30/2 (2001)** — Рубрика *Расправе* обухвата следеће радове: З. Шмитек — „Митолошко и профано посматрање линеарног времена и простора“, Г. Макаровић — „Представе змаја и њихов значај код Словенаца“, И. Рожман — „Сезона склапања бракова у другој половини 19. века“, М. Фурлан — „О имену *škoromat*“, Ј. Кебер — „Животиње у изразима са значењем *џијан*, *џијансџиво*, *џиџи*, *оџиџи се*“, М. Макаровић — „Народна медицина на подручју Долењске и Беле крајине“, А. Шчуковт — „Ликовна упризорења на тему *Приче из ѓакла* на подручју Толмина“, Т. Бајук-Сенчар — „Проблем националног идентитета у ери глобализације“, А. Вовк — „Словеначки Браник и Словенци са подручја Бенечије у периоду 1908–1914“.

**Traditiones 31/1 (2002)** је посвећен седамдесетогодишњици рођења др Тонета Цевца. О његовом животу и раду пишу Х. Ложар-Подлогар и С. Земљич-Голоб. Рубрика *Расправе* садржи радове о народном градитељству: Ф. Mandl и Н. Keim — „Објекти за становање у Дахштајнско-турској регији и у Музеју на отвореном у Глентлајтну“, В. Furrer — „Neue Ideen für ein altes Gewerbe — Aspekte der Modernisierung in der Alpwirtschaft der Schweiz und Sloweniens 1850–1920“, Ш. Лединек-Лозеј — „Организација живота и сточарство на планини Крстеница“, М. Годи-

на-Голија — „Архитектура словеначког етничког простора у раду „Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild“, Х. Ложар-Подлогар — „Словеначка народна култура у раду „Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild“, Г. Макаровић — „Јанез Светокришки о свецима заштитницима“, Н. Крижнар — „Визуелни рукописи“. Рубрику *Теорија и методологија* чине прилози М. Станоник — „Животна прича, мит или реалност“ и Ј. Репича — „Истраживање антрополошког концепта етничитета“. У рубрици *Historica Varia* В. Новак пише о др Нику Жупаничу, а К. Мунда-Хирнок даје преглед етнолошких свезака о Словенцима у Мађарској.

**Traditiones 31/2 (2002)** почиње расправама: М. Клобчар анализира погребне песме у Штајерској; М. Голеш-Каучич пише о улози и значају представа животиња у народним песмама; М. Пирјевец — „Силвана Палети, песникиња из Резије“; М. Терсеглава — „Шала као кратак облик усменог предања“. Следе радови теоријско-методолошког карактера: Н. Крижнар — „О етнологији и визуелној антропологији“; М. Рамшак — „Наука између објективног и субјективног: улога теренских дневника и емпатије приликом записивања животних прича“. У рубрици *Видици* налази се прилог М. Равник о новинама у истраживањима словеначког дела Истре, а поводом књиге Б. Брумена.

**Traditiones 32/1 (2003)** садржи у оквиру рубрике *Расправе* следеће радове: Т. Цевц путем анализе археолошких ископина износи претпоставку о континуитету сточарске традиције на подручју Камнишких Алпа; А. Баш пише о шајкама на реци Драви; М. Равник описује породицу и породичне односе, као и миграционе процесе у Бенешкој Словенији; М. Кропеј сагледава локалне фолклорне наративе са подручја Корупске Словеније; М. Станоник анализира дванаест сродних група речи на основу првог словеначког превода Светог писма; У. Шивиц из музиколошког аспекта објашњава процес фолклоризације песама у другој половини 19. века. У следећој рубрици — *Теорија и методологија*, Б. Иванчич-Кутин представља методе теренског сакупљања усменог стваралаштва. Следи прилог З. Кумера о збирци записа народних песама Р. Хроватина. У рубрици *Видици* И. Славец-Градишник се осврће на научноистраживачки рад Д. Рихтман-Аугуштин.

**Traditiones 32/2 (2003)** садржи расправе: А. Баша — „Сплаварење у Словенији“, М. Рамовша — „Валцер као словеначки народни плес“, М. Клобчар — „Народне песме у урбаној средини“, Х. Ложар-Подлогар — „Тајна покладне традиције у Врбци код Илирске Бистрице“, П. Роблек — „Топоними у општини Тупаличе“, В. Кржишник-Букић — „Словенци у Хрватској, Босни и Херцеговини, Србији и Црној Гори, те у Македонији између прошлости и садашњости“, А. Калца — „Записи за изучавање историје становништва Трста у 18. и 19. веку“, А. Вовка — „Чланови Друштва Св. Мохора и Словеначке Матице и чланови одбора Друштва Св. Ђирила и Методија у Грацу и Бечу до 1900. године“, Ј. Чапо-Жмегач — „Транснационализам, локалитет, род: породице хрватских исељеника у Минхену“, И. Рожман — „Демографски трендови у вези са ванбрачним рађањем тинејџерки у Словенији између 1900. и 1998. године“. Рубрика *Теорија и методологија* садржи рад М. Пико-Рустие: „Приче за етнологију и историју. Биографије корупских Словенаца“. У рубрици *Видици* Н. Крижнар пише о филмској активности двојице свештеника. Следи рубрика *Полемика* са радом М. Равник — „Социјални антрополог Robert Gary Minnich и његова истраживања на тремеји Аустрија–Италија–Словенија“.

**ETNOLOG** — *Glasnik Slovenskega etnografskega muzeja*, Ljubljana 10 (2000), 11 (2001), 12 (2002), 13 (2003).

Сваки од наведених бројева је посвећен одређеној тематици. У складу са уређивачком политиком и концепцијом, на почетку сваког броја налази се уводна реч, а распоред осталих рубрика варира у зависности од прилога: *Рубрика са радовима њемајског карактера, Јанусов одељак, Расправе, Чланци и Етномузејске стране* (са подрубрикама — *Музеји и изложбе, Нови предмети, Јубилеји, Извештаји*). На крају часописа је *Криптичка и информативна библиографија*.

**Etnolog 10** (2000) почиње уводним излагањем Н. Жидов. Следе прилози М. Рамшак, Ј. Жагар и Б. Сосич, посвећени јубилеју Марије Макаровић. Тема овог броја часописа *Етнолог* је народна медицина. О народној медицини у Прекомурју пише Ј. Задрavec, а о кућној нези у Радиши Д. Жонтар; М. Кропеј указује на представе народног лечења и врачања у народним причама; З. Зупанич Славец посматра бајање као архаичан вид народног лечења; о вотивним даровима св. Року пише Ж. Дугац; са основним одликама тибетанске медицине нас упознаје Р. Чеплака Менцина; М. М. Терчел разматра улогу крви у магијско-терапеутском лечењу код Индијанаца Соке. Н. Жидов у оквиру *Јанусовог одељка* анализира методе алтернативног лечења у Словенији. У рубрици *Расправе* М. Менцеј говори о функцији господара вукова у приповеткама, бајалицама, веровањима и обичајима, а Ј. Ферлеж истиче значај регистра етнолошке грађе у библиотекама. Рубрика *Чланци* садржи радове Б. Сосича — „О народној медицини у теренским белешкама истраживача Словеначког етнографског музеја“ и А. Симикич — „Желели су да их германизују“.

**Етнолог 11** (2001) — Тема овог броја је жена. Тим поводом Г. Макаровић пише о алпскословенским женским именима; Д. Михелич о учешћу жена у казним процесима; А. Серше о Евангелистичком женском друштву у Љубљани; Н. Водопивец о жени-радници, мајци и домаћици; М. Рамшак о улози жене у корушким селима у првој половини двадесетог века; М. Репинц о перилама у Бољунцу; А. Светиева о женама у традицијској култури Бизелског и Козјанског; М. Голеж-Каучич о лику жене у словеначким баладама; А. Бошковић о представи жене у антропологији и масовној култури; Р. Чеплак-Менцина о обрезивању девојчица. У рубрици *Расправе* Б. Сосич посматра породичну фотографију као извор у етнолошким проучавањима. Одељак *Чланци* садржи прилоге А. Симикич о животним причама између 1941–1945. и Н. Валентинчич-Фурлан о визуелним записима о долини Башка.

**Етнолог 12** (2002) почиње рефератима који су презентовани на симпозијуму о Јурију Водовнику. Р. Муршић пише о универзалним садржајима Водовникове збирке песама на уласку у 21. век; М. Терсеглав о Водовниковим савременицима на подручју Крањске; И. Цветко о Ј. Водовнику као аутору и певачу својих песама; М. Кмецл о хумору у Водовниковим песмама, а Ј. Ситар о поетици предмета у песмама Јурија Водовника. У рубрици *Расправе* налазе се радови: Г. Макаровић о садржајима синтагме „женски посао“; М. Рамшак о берачима на подручју аустријске Корушке у првој половини 20. века; Б. Волпи-Лисјака о мушким пословима Словенаца на мору; М. Хабинц о сувенирима; Т. К. Шиперса о промени перспектива у истраживању материјалне културе у Европи. У *Јанусовом одељку* И. Смердел пише о изradi, продаји и употреби жрвња у удаљеним пределима Словеније. У рубрици *Чланци* налазе се прилози: Н. Валентинчич-Фурлан о аудиовизуелним медијима на музејској изложби; К. Јенчич о Јернеју Шуштершичу као етнологу са фотоапаратом; А. Симикич о животним причама из фотоалбума прогнаних; И. Цветка о дрвеним роговима и рогистима у Словенији; Б. Рогел-Шкафар о фото-

графијама породице Станка Вурника; Б. Рогел-Шкафар о приказивању женске ношње из Метлике, из циклуса народне ношње Саше Шантла; Д. Глобочника о дану св. Миклавж.

**GLASNIK S.E.D. — Glasnik slovenskega etnološkega društva —** Ljubljana 40/1,2 и 40/3,4 (2000); 41/1,2 и 41/3,4 (2001); 42/1,2 и 42/3 (2002); 43/1,2 и 43/1,2 (2003).

Часопис има одређену концепцију и препознатљив графички дизајн. Излази као четвороброј два пута годишње. Сваки двоброј почиње *Уводником*. Следе рубрике: *Тема*, *Размишљања*, *Хоризонти струке* (са подрубрикама — *Грађа*, *Извештаји*, *Изложбе*, *Актуелно*, *Оцене књига*); *Етнологија је свуда око нас*, *Друштвене странице*. На крају часописа налазе се апстракти на енглеском језику.

**Glasnik S.E.D. 40/1,2 2000** — З. Шмитек у уводном излагању полемиче о изваневропској етнологији у Словенији. У рубрици *Тема*: З. Шмитек пише о архитектури, симболици и раширености индијске ступе; Ј. С. Рошкер говори о државној идеологији и пропаганди у Кини; Р. Чеплак-Менцин нас упознаје са кинеским календаром, а W. Huiqin са уметношћу кинеске калиграфије; М. Миличински пише о мотивима јапанске естетике; В. Шлибар говори о путовањима Алме Карлин; Ј. Млекуж описује своја путовања кајаком по Непалу; М. Ламбергар-Кхатиб разматра положај и улогу жена у Јордану; Г. Ерјавец представља Тибет кроз слику и реч; М. Першич анализира процес асимилације етничке заједнице N Coakhoe; J. Elyachar пише о занатлијама без заната и шегртима без занатлија; Ј. Худалес нас упознаје са збирком афричке уметности у музеју у Велењу; И. Шпрајц пише о астрономији у Мезоамерици, а М. Ријавец о Салезијанском мисионарству у Словенији и о салецијанским мисионарима код Ливара у Еквадору; Б. Телбан износи своја искуства у истраживањима етничких заједница у Колумбији; Б. Пивк пише о покрету Vambui Kuning, а Р. Муршич о маргинализованим световима између експлоатације и еманципације; Д. Хоеингман нас упознаје са животом у Амбонварију на Папуа Новој Гвинеји, а С. Петан са аспектима из ризнице изваневропских искустава.

**Glasnik S.E.D. 40/3,4 2000** — У рубрици *Размишљања* Н. Вречер пише о антрополошким проучавањима савремених процеса трансформације у средњој и источној Европи; Н. Поточник представља начин на који литература обликује људе, тело, глас и лице Пацифика; Т. Приможич посматра тржиште и кориснике хекланих чипки на прелазу из деветнаестог у двадесети век; Н. Јагер пише о кафи из цезве; П. Бољка се пита како у периоду несташице доћи до кафе; Ј. Хедерих-Ферлеж пише о занатлијама у мариборским двориштима у деветнаестом и двадесетом веку, а Н. Водопивец о запосленима у текстилној индустрији; И. Шора посматра однос етнологије, туризма и сеоских домаћинстава. У оквиру рубрике *Хоризонти струке* налазе се радови: З. Кожељ-Делак о политици заштите грађитељског наслеђа у Словенији; Б. Графенауера о Скансену; Ј. Тршана о филмовима о аграру и сељацима који се налазе у оквиру Словеначког филмског архива.

**Glasnik S.E.D. 41/1,2 2001** — У *Уводнику* се Д. Крнел-Умек поводом 25 година постојања Словеначког етнологског друштва осврће на национално и глобално у словеначкој етнологији. Тема ова два броја S.E.D.-а је етнологија у свести савременог друштва. У складу са тим, Б. Брумен пише о *револуцији* словеначке етнологије и културне антропологије; Б. Телбан поставља питање: Словеначка етнологија — успавана лепотица?; Р. Муршич расправља о словеначкој етнологији и марксизму као о вртлогу са стотину могућности; М. Кропеј пише о митовима у словеначком друштву и у етнологији; Б. Берц-Братко разматра однос између простор-



ног планирања и етнологије; И. Миклавчич-Брезигар посматра културни идентитет и етнологију у оквиру модерне глобализације; З. Делак-Кожељ се осврће на етику код етнолога приликом чувања и заштите предмета; А. Гачник сагледава однос између етнологије, регионалне културе и развоја; Н. Вречер се пита да ли је концепт о људским правима релевантан за антропологију; Ј. Млекуж посматра етнички, народни и национални идентитет; М. Козар-Мукич говори о архивској грађи као извору за етнолошка проучавања Словенаца у Мађарској; М. Пико-Рустиа пише о истраживањима савремених прича и легенди, а Р. Дапит о социолингвистичком истраживању у Резији и његовој улози у васпитно-просветном систему и у друштву; Н. Крижнар посматра један тренутак у словеначком етнографском филму; Д. Скрт истиче улогу аудиовизуелних могућности на етнолошким изложбама; М. Худеља пише о документарној и етнолошкој фотографији; Т. Порента даје уводну реч у вези са рефератима етнолога музеалаца; И. Кершич, Б. Рогел-Шкафар, П. Скетел и Ј. Жагар информишу о техникама сакупљања теренске грађе; Т. Роженбергар-Шега пише о музејској понуди етнолошких садржаја, а Т. Порента о етнолошкој баштини у музеју у Тржичу; Т. Должан-Ержен извештава о етнологији и студентским секцијама; Т. Хохнец пише о туризму у етнолошком конзерваторству, а А. Шчуковт о етнолошком архитектонском наслеђу у Идрији; М. Голеш-Каучич сагледава положај фолклористике у савременој науци; М. Станоник разматра однос културна антропологија — фолклористика, док Н. Жидов посматра словеначку етнологију између народне и алтернативне медицине.

**Glasnik S.E.D. 41/3, 4 2001** — У овом двоброју аутори у оквиру рубрике *Тема* разматрају однос између конзерваторства и етнологије. Тако З. Делак-Кожељ у првом чланку упућује на пројекат „Мрежа регионалних музеја на отвореном“, а у другом говори о изради урбанистичких нацрта и заштити културне баштине; К. Ковачец-Наглич представља регистар културних добара и етнолошке грађе у оквиру истог; А. Бахар-Муршич указује на улогу савремене технологије у конзерваторској струци; М. Терцел-Оторепец и С. Лавринц метафорично упоређују положај конзерватора са мађионичарима у административном дискурсу; А. Шчуковт пише о сеоском газдинству Пекел у доњој Випавској долини, док о Јакопиновом амбару у Шкоцјану пише Е. Белингар; Т. Хохнец нас упознаје са стањем етнолошког градитељског наслеђа на подручју горње Савињске долине; Б. Хостник описује обнову сеоског газдинства Загај код Поникве; Д. Педичек-Терсеглав износи два примера етнолошког конзерваторства; Ј. Медвед описује фазе у ревитализацији сушаре за воће на Похорју; о Томажевој кући у Љубљанском барју сазнајемо из рада А. Бахар-Муршич; Е. Бенчич-Мохар скреће пажњу на судбину културног споменика у близини Изоле; Д. Стргар извештава о првом симпозијуму етнолога-конзерватора из Словеније и Хрватске; о заштити етнолошке непокретне баштине у Словенији пише З. Делак-Кожељ; Н. Дуић-Ковалски говори о заштити етнографског наслеђа на прелазу из једног у други век, а Т. Степинац-Фабијанић о путевима културних добара са обе стране реке Колпе; А. Млинар пише о обнови једне куће у природном парку Лоњско поље; о стању народног градитељства и могућностима његовог развоја указују М. Хорват, К. Марковић и З. Живковић; М. Ивановић пише о крајинском парку Колпа, а Д. Стргар о етнолошком непокретном наслеђу у парку Колпа; Д. Штепац нас упознаје са стањем млинова и пилана у парку Колпа; а М. Кошчак истиче путеве културне баштине у Долењској и Белој Крајини. Следи рубрика *Хоризонти струке*, са расправама П. Шега о истраживању обичаја и празника у Словенији крајем двадесетог и почетком двадесет првог



века, те Г. Макаровића о правилима која представљају компас и мерило за рад у музеју.

**Glasnik S.E.D. 42/1, 2 2002** — *Традиција и сећање* представља тематски склоп двоброја Гласника, који почиње рубриком *Размишљања*. У оквиру ње се налазе радови: А. Котар — „Ако буде вино добро, успеће осмица“; У. Млинара — „Човек и пас“; Т. Павшич пише о подводном мужу као митолошком бићу у словеначком и источнословенском веровању; М. Ботикова извештава о раду катедре за етнологију на Универзитету Коменски у Братислави. У рубрици *Тема* Б. Језерник расправља на тему — „*Измишљање традиције*“, док А. Малнич износи предлог за промену имена села Випавски Криж, а А. Чернелич-Крошеч указује на проблем у вези са топонимом Св. Криж; Б. Штербенц-Светина анализира феномен другарства у Љубљани; Д. Жбонтар нас упознаје са политичком позадином мењања назива улица у Љубљани; М. Хабинц пише о „*црвеним*“ музејима; Т. Роженбергар-Шега о Музеју за новију историју у Цељу, а Ш. Лединек истиче вишезначност речи *сиоменик*.

**Glasnik S.E.D. 42/3 2002** — У оквиру рубрике *Размишљања* налазе се радови: Р. Муршич полемиче о култури услед глобализацијских процеса; Х. Новотна проблематизује положај културе у друштвеним наукама; П. Стефанович пише о глобализацији; Д. Крањц даје осврт на улогу митологије *добра и зла* у текстовима *Power Epic Metal — Rhapsody*; Ј. Репич посматра опстанак ромских етничких група као последицу односа Рома са суседима; П. Скетељ говори о колективном сећању становника општине Билчовс; П. Симонич интерпретира прославу француског празника државности у контексту друштвених промена; А. Гачник представља развој и методолошко усмерење етнолошке музеологије.

**Glasnik S.E.D. 43/1, 2 2003** — Двоброј је посвећен свему ономе што данас обухвата појам визуелних истраживања у оквиру словеначке етнологије. У рубрици *Тема* налазе се радови Н. Крижнара — „Стање ствари“ и „*Bibliographia Slovenica*“, тј. библиографија радова у вези са етнографским филмом, визуелним истраживањима и визуелном антропологијом у Словенији. Следе подрубрике: *Филмографије*, *Чланци*, *Интервјуи*, *Летња школа визуелног*, *Извештаји* и *Оцене*. У оквиру подрубрике *Филмографије* Р. Дапит, Н. Крижнар, Т. Роженбергар Шега, Д. Скрт и Н. Валентинчич-Фурлан дају наслове и кратка објашњења филмова које су снимили у досадашњем периоду. У подрубрици *Чланци* налазе се прилози: М. Худеља — „Фотографије у оквиру етнолошких истраживања: пример Гаљевица“; А. Павловски посматра однос између научних и антрополошких филмских продуката; Н. Maurer-Lausegger истиче допринос визуелне документације проблематици билингвистичке језичке културе на подручју Корушке; Ј. Рус објашњава симболе у графитима; С. Пухљар говори о реконструкцији обичаја услед утицаја масмедиа; С. Луначек се пита — „Зашто поједине афричке филмације и критичари не воле *Maraju Jeana Roucha*?“; Е. Конеска пише о развоју етнолошког филма у Македонији; Д. Скрт износи пример аудиовизуелне презентације.

**Glasnik S.E.D. 43/3,4 2003** — Након увода следи рубрика *In memoriam*, у оквиру које И. Славец-Градишник пише о животу и раду Вилка Новака. Потом следи рубрика *Размишљања* са радовима: В. Моличник о преокрету у визуелно-антрополошкој методи изучавања културе; Н. Височник о утицају друштва на уређивање животног простора у Јапану; К. Топлак о ликовном стваралаштву код словеначких иселјеника. Рубрика *Хоризонти струге* садржи радове: А. Маткович — „Малеријева кућа“ — домаћа радиност и уметнички занати“; Т. Кене разматра проблем хомосексуалности; Ј. Паладин и М. Кодра указују на улогу етнолога у организацији приредбе „Дани народне ношње у Камнику“; А. Новак пише о рекла-

мама и огласима поводом божићних и новогодишњих празника; Б. Сосич нас упознаје са документацијом етнолошких збирки у словеначким музејима, а Ј. Млакар-Адамич са новом сталном поставком у завичајном музеју у Трбовљу.

\*

\* \*

Овај преглед словеначких етнолошких часописа презентује савремене научне токове етнологије и антропологије. У многобројним расправама и чланцима представљени су теоријски и методолошки правци и различити приступи одређеним проблемима. Преглед указује на широк и разноврстан спектар тема, које заокупљају пажњу словеначких етнолога и фолклориста. Реч је о проблемским и монографским истраживањима која расветљавају културу и друштво Словеније и суседних земаља. Часописи су квалитетно технички опремљени занимљивим илустрацијама и прилозима.

Биљана МИЛЕНКОВИЋ ВУКОВИЋ  
Етнoгpафски институт САНУ, Београд

УДК 012 Петровић Ђ.

**БИБЛИОГРАФИЈА**  
**ПРОФ. ДР ЂУРЂИЦЕ ПЕТРОВИЋ — 1. део<sup>1</sup>**  
**(1927–2003)**

**Уводна белешка**

„Библиографију интересују подједнако и најгори и најбољи штампани комади: њезин је посао да што потпуније покупи све што је урађено и што боље то учини, више вреди. За то би добро учинио свака да помогне овоме послу чиме би могао.“

Стојан Новаковић

Полазећи од подстицајног коментара Стојана Новаковића у *Вили*,<sup>2</sup> желела сам да саставим што потпунију библиографију радова проф. др Ђурђице Петровић, што није било нимало једноставно познајући њен богат научно истраживачки рад и широко интересовање, не само у етнологији и антропологији већ и у многим другим областима (културна историја, историја уметности, историја, историографија и др.),<sup>3</sup> као и њено учешће у домаћим и међународним пројектима и скуповима. У овом послу користила сам све доступне библиографске изворе сазнања: штампане (енциклопедије, лексиконе, речнике, каталоге, библиографије, биографије, библиографије, научна периодична гласила, штампане и електронске каталоге библиотека), нештампане (ксерографисан материјал из приватних збирки и институција), и живе изворе (рођаци, пријатељи, сарадници, познаници). Захваљујем се свима на труду и помоћи да Библиографија буде што потпунија.

Библиографија књига и каталога рађена је према међународним стандардима за библиографски опис књига — ISBD (M), по скраћеном библиографском опису.

За библиографски опис саставних делова серијских публикација примењен је међународни стандард — ISBD (CP), са скраћеним библиографским описом. За зборнике радова наведени су и уредници издања, издавач и назив збирке. Елементе

<sup>1</sup> Због обимности Библиографија ће бити објављена у два дела. У овом броју *Гласника* објављујемо библиографију монографских и серијских публикација. Други део обухватаће менторски рад, рецензије, литературу о Ђурђици Петровић и евентуалне допуне.

<sup>2</sup> *Вила* : лист за забаву, књижевност и науку. — Година друга / уредио и издао Стојан Новаковић. — Београд, 1866. — стр. 330.

<sup>3</sup> Биографију и научноистраживачки рад проф. др Ђурђице Петровић видети у: *In memoriam : Ђурђица Петровић (1927–2003)* / Никола Ф. Павковић // *Гласник Етнoгpафског института* (Београд). — Бр. 50–51 (2003), стр. 261–264 и Поговор *Говор предмета : Културна историја испричана језиком текстилија* / Мирјана Прошић-Дворнић // *Од уста до златовеза* : ткања и вез / Ђурђица Петровић. — Београд : Српски генеалoшки центар, 2003. — стр. 377–404.

нат повезивања између описа саставног дела и матичне јединице је симбол // (размак, двострука коса црта, размак).

Радови у библиографским јединицама под бројем један и четрнаест, потписани су са Ђурђица Петровић-Сабљић.

Библиографија је обрађена *de visu*, на језику писма публикације. Библиографске јединице сређене су нумерички, хронолошки, а у оквиру исте године — азбучно. На крају рада дат је азбучни регистар имена аутора, коаутора, уредника, приређивача и преводиоца.

## І . МОНОГРАФСКЕ ПУБЛИКАЦИЈЕ

1. **Водич [Војног музеја Југословенске народне армије] /** [за штампу припремио редакцијски одбор Војног музеја ЈНА : потпуковник Душан Пленча (одговоран за Водич), пуковник Славко Драганић и кустос-приправник Ђурђица Сабљић-Петровић...и др.]. — Београд : Војни музеј ЈНА, 1953. — [232]. стр., [80] стр. с таблама + [4] пресавијена листа.

Садржај: УВОД 5; РАТНА ИСТОРИЈА НАРОДА ЈУГОСЛАВИЈЕ: Средњи век 15. Робовање наших народа под туђинском влашћу 33. Први српски устанак 49. Други српски устанак 59. Покрети нашег народа за ослобођење у Херцеговини, Босни и Црној Гори 65. Балкански ратови 75. Први светски рат 81. Парк 93; СТВАРАЊЕ ЈУГОСЛОВЕНСКЕ НАРОДНЕ АРМИЈЕ 97; Парк 182; RÉSUMÉ [197]; [SUMMARY 216].

2. **[Оруђе Океаније].** — Београд : Војни музеј ЈНА, 1962. — 28 стр. + 10 стр. с таблама + географска карта ([1] пресавијен лист). — (Posebna izdanja Vojnog muzeja JNA. Zbirka Oružje vanevropskih zemalja. Katalog I).

Наслов оригинала на коричном овитку.

3. **Оруђе Африке.** — Београд : Војни музеј ЈНА, 1962. — 54 стр. + 29 стр. с таблама + географска карта ([1] пресавијен лист). — (Posebna izdanja Vojnog muzeja JNA. Zbirka oružja vanevropskih zemalja. Katalog II).

4. **Katalog oružja, odlikovanja i pečata : katalog uz članak Dr Đurđice Petrović : Prilog upoznavanju načina rada sa muzejskim zbirkama oružja i vrsta oružja izrađenog na Kosovu, u Makedoniji, Bosni i Hercegovini u XVIII i XIX veku.** — Београд : Историјски музеј Србије, 1974. — 82 стр. с таблама : илустр.

Види и 57.

5. **Vanevropsko oružje u Istorijском музеју на Cetinju.** — Cetinje : „Музеји Cetinje“, 1975. — 58 стр. + [16] стр. с таблама : илустр. — (Kulturno-istorijsko nasleđe Crne Gore ; knj. 1).

Summary.

6. **Dubrovačko oružje u XIV veku.** — Београд : Војни музеј, 1976. — 306 стр. : илустр. — (Posebna izdanja ; knj. 5).

Summary / [Andrijana Gojković], стр. 251–282.

Садржај: УВОД 9; TIPOVI I VRSTE ORUŽJA 17 — I. Napadno oružje 19: Hladno oružje za seču i bod 19. Mač 19. Prelazni oblici između mača i bodeža 27. Bodež 31. Sablja 35. Korda 37. Noževi 43. — Oružje na motki 47: Koplje 47. Palica-topuz 51. — Hladno oružje za udar na odstojanju 56: Pračka 56. Luk sa strelama i tobolci 57: a) Luk 59. b) Strele 63. c) Tobolci za luk i strele 65; Samostrel sa strelama 67: a) Samostreli 69. b) Strele 78; Ratne sprave 83: a) Spingarda 84. b) Trabuko 87. c) Mangan 89. — II. Zaštitno oružje 91: Štit 91. Oklop 99: a) Zaštitni delovi odeće 102. b) Zaštitni pokrivač za glavu 116. — III. Vatreno oružje 127: Bombarda

127; ZNAČAJ DUBROVNIKA KAO ORUŽARSKOG CENTRA 133; IZVORI I LITERATURA 145; NAPOMENE 161; ILUSTRACIJE 207; SUMMARY 249; REGISTAR 283.

7. **Оружје и опрема средњовековног ратника у Србији** / аутори уводног текста Љиљана Лађевац, Ђурђица Петровић (Оружје). — Београд : Историјски музеј Србије, 1980. — 13 стр. + [15] стр. с таблама : илустр.

Summary / [превод Виктор Сабо].

8. **Zbirka oružja Josipa Broza Tita = Weapons collection of Josip Broz Tito = Коллекция оружия Иосипа Броз Тито** / [stručni tekst i kataloški podaci Đurđica Petrović, Milan Rapajić]. — Beograd : Muzej „25. maj“, 1981. — 165 стр. : илустр. — (Zbirka „Staro“ oružje).

Из садржаја: Zbirka „starog“ oružja / Đurđica Petrović, стр. 25–33. — A collection of „old“ Weapons / Djurdjica Petrović ; [prevod na engleski Daša Šašić], стр. 34–42. — Коллекция „старого“ оружия / Джурджица Петровић ; [превод на руски Светлана Бакић], стр. 43–52.

9. **Narodna umetnost** / Đurđica Petrović, Mirjana Prošić-Dvorniћ. — Beograd : Izdavački zavod Jugoslavije ; Zagreb : Spektar ; Mostar : Prva književna komuna, 1983. — 132 стр. : илустр. — (Umetnost na tlu Jugoslavije).

Текст Ђ[урђице] П[етровић], стр. [19]–60.

10. **Оружје и опрема средњовековног ратника. — Друго допуњено издање** / аутори уводног текста Љиљана Алексић, Ђурђица Петровић (Оружје). — Београд : Историјски музеј Србије, 1988. — 13 стр. + [15] стр. с таблама : илустр.

Summary / [превод Виктор Сабо].

11. **Pavle Vasić i kostim.** — [Beograd : Kulturni centar Beograda, 1993]. — [3] стр.

Библиографија о костиму, стр. [2]. — Каталог изложбе одржане од 8. до 13. јуна 1993. год. у Београду.

12. **Dr Kosta Dinić — Prvi srpski lekar u crnoj Africi od 1897–1902. godine** / [Đurđica Petrović, Slobodan Belosavić]. — Beograd : Muzej afričke umetnosti, 1994. — [2] стр., [1] слика на корицама: „Др Коста Динић у Конгу“. — (Zbirka Vede i dr Zdravka Pečara).

Библиографија. — Каталог изложбе одржане јуна 1994. године. — Непотписан текст.<sup>4</sup>

13. **Од пушта до златовеза : ткања и вез — изабране студије.** — Београд : Српски генеалогички центар, 2003. — 406 стр. : илустр., [1] слика ауторке на клапни. — (Етнологска библиотека ; књ. 9).

Садржај: ПРЕДГОВОР 5; ТКАЊА 7 — Средњовековни вунени покривачи 9. Простирке и покривачи 21. Пуст 33. Склавина 65. Черга 116 : илустр. Ракно 159. Губа 196. Космач 211. Сагови 238. Стољаци 241. Убрбус 245. Разбој 248. Ликовне карактеристике народних ткачких рукотворина 252; ВЕЗ[267] : илустр. — Апликације 269 (Кожа на кожу, 272. Сукно на сукно, 278. Обруби, 283. Вез гајтанима и украсне траке, 287). Грађа 296 : илустр. Златовез 303 : илустр. Бели вез 326 : илустр. Градски вез 358 : илустр. Вез перлицама 368 : илустр. — ПОГОВОР [375] : Говор предмета: Културна историја испричана језиком текстилија / Мирјана Прошић-Дворнић, стр. 377–404 : литература.

<sup>4</sup> Према документацији у Музеју афричке уметности, аутор изложбе и каталога је Ђурђица Петровић.

## II. ПРИЛОЗИ У ПУБЛИКАЦИЈАМА

## A) Стручни и научни чланци у часописима, зборницима, посебним издањима

## 1953

14. **Ornamentika i gravure na oružju naših ustanika** / Đurđica Petrović-Sabljić ; [fotografija B[ranibor] Debeljković] // *Mozaik* : ilustrovani časopis (Beograd). — God. 1, br. 1 (septembar-oktobar 1953), стр. 25–27 : илустр.

## 1954

15. **Zastave Karađorđevog doba.** — Résumé // *Vesnik Vojnog muzeja JNA* (Beograd). — God. 1 (1954), стр. 140–156.

## 1955

16. **Puškarski zanat u Metohiji.** — Résumé // *Vesnik Vojnog muzeja JNA* (Beograd). — God. 2 (1955), стр. [81]–104 : илустр.  
Штампано и као посебан отисак.

## 1956

17. **Prilog datiranju jatagana prema mestu izrade.** — Résumé // *Vesnik Vojnog muzeja JNA* (Beograd). — God. 3 (1956), стр. [172]–188 + табле 1–5.  
Штампано и као посебан отисак.

## 1957

18. **Samostreli iz zbirke Vojnog muzeja JNA.** — Résumé // *Vesnik Vojnog muzeja JNA* (Beograd). — God. 4 (1957), стр. [125]–151 + табле 1–5.  
Штампано и као посебан отисак.

## 1958

19. **Drveni topovi u našoj ratnoj prošlosti.** — Résumé // *Vesnik Vojnog muzeja JNA* (Beograd). — God. 5, sv. 1 (1958), стр. [149]–162 : илустр.  
Штампано и као посебан отисак.
20. **Nekoliko podataka o puškarskom zanatu u Užicu u XIX veku.** — Résumé // *Vesnik Vojnog muzeja JNA* (Beograd). — God. 5, sv. 2 (1958), стр. [219]–230.  
Штампано и као посебан отисак.

## 1960

21. **Maska Malangana svečanosti sa Nove Irske** // *Vesnik Muzejskog i konzervatorskog društva NRS* (Beograd). — [Br.] 1–2 (1960), стр. 21–24 : илустр.

## 1961

22. **Пут песме Крајинске чете: „Крајински смо млади партизани“.** — Résumé // *Рад VIII-ог конгреса фолклориста Југославије у Тишовом Ужичу 1961.* — Београд, 1961. Стр. [221]–224, [1] слика ауторке.  
Штампано и као посебан отисак.

23. Пут песме Крајинске чете „Крајински смо млади партизани“ у народно-ослободилачком рату // *Развиџак* : часопис за друштвена питања (Зајечар). — Год. 1, бр. 6 (1961), стр. 38–43.

1962

24. Delatnost Vojnog muzeja JNA u okviru akcije Istok-Zapad. — Résumé // *Muzeji* : časopis za muzeološka pitanja (Beograd). — [Br.] 14 (1962), стр. [41]–47.
25. Zbirka oružja iz Okeanije Toše Andrejevića Australijanca. — Résumé // *Vesnik Vojnog muzeja JNA* (Beograd). — God. 6–7 (1962), стр. [223]–234 : илустр. Штампано и као посебан отисак.
26. Збирка сијапо тканина са Самоа острва у Градском музеју у Суботици / Лепосава Филиповић, Ђурђица Петровић // *Рад Војвођанских музеја* (Нови Сад). — Год. 11 (1962), стр. 232–236 : илустр.
27. Narodni mit o Suziju // *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena* : o 60-godišnjici Zbornika 1896–1956. (Zagreb). — Knj. 40 (1962), стр. 401–408. Штампано и као посебан отисак.
28. Nekoliko podataka o igri džilit u našoj prošlosti. — Résumé // *Vesnik Vojnog muzeja JNA* (Beograd). — God. 6–7 (1962), стр. [135]–144. Штампано и као посебан отисак.
29. Пут песме крајинске чете „Крајински смо млади партизани“ у народно-ослободилачком рату. — Résumé // *САНУ, Зборник радова ; књ. 75, Етнографски институт ; књ. 4.* — Београд, 1962. — стр. [29]–40. Штампано и као посебан отисак.

1963

30. Poreklo zbirke oružja iz Konga u Vojnom muzeju JNA. — Résumé // *Vesnik Vojnog muzeja JNA* (Beograd). — God. 8–9 (1963), стр. [227]–237 : илустр. Штампано и као посебан отисак.

1964

31. Dobijanje šalitre u Makedoniji od polovine XVI do polovine XIX veka / Đurđica Petrović, Dušanka Bojanić-Lukač. — Résumé // *Vesnik Vojnog muzeja JNA* (Beograd). — God. 10 (1964), стр. [23]–58.
32. Збирка предмета из Океаније, Азије и Африке у Војвођанском музеју у Новом Саду // *Рад Војвођанских музеја* (Нови Сад). — Год. 12–13 (1964), стр. 241–261. Штампано и као посебан отисак.
33. Збирка оружја из Индонезије и Океаније у Народном музеју у Вршцу. — Résumé // *Рад Војвођанских музеја* (Нови Сад). — Год. 12–13 (1964), стр. 261–272. Штампано и као посебан отисак.

34. **Тетовски пушкари.** — Résumé // *Раd VII конгреса Савеза фолклориста Југославије у Охриду 1960. године.* — Охрид, 1964. Стр.[117]–120.

Штампано и као посебан отисак.

#### 1965

35. **Le cheminement de la chanson de la compagnie de Kraina „Nous sommes les jeunes partisans de Kraïna“ au cours de la guerre de libération** // *Bulletin : Académie Serbe des sciences et des arts. Classe des sciences sociales / rédacteur Dušan Nedeljković.* — Tome 34, Nouvelle série, no. 9 (1965). Стр. [125].

#### 1966

36. **Оружарски занати у Скопљу у 19. веку.** — Résumé // *Zbornik.* — Скопје : Музеј на град Скопје. — Бр. 2–3 (1965–66), стр. 55–88.
37. **Оружје / kataloška obrada оружја Dr Đurđica Petrović** // *Dom Jevrema Grujića / Branko Vujović.* — Beograd : Zavod za zaštitu spomenika kulture grada Beograda, 1966. Стр. [93]–108.
38. **Neki podaci o izradi topovskih kugli u Srbiji i Bosni u XV i XVI veku.** — Résumé // *Vesnik Vojnog muzeja JNA* (Beograd). — God. 11–12 (1966), стр. [162]–183.

Штампано и као посебан отисак.

#### 1967

39. **Прилог историји Бачке у XVI веку** // *Зборник за друштвене науке* (Нови Сад). — Књ. 48 (1967), стр. [95]–105.

Штампано и као посебан отисак.

#### 1968

40. **Оружје Kavkaza — zbirka u Vojnom muzeju.** — Résumé // *Vesnik Vojnog muzeja JNA* (Beograd). — God. 13–14 (1968), стр. [137]–192.
41. **Оружје из збирке Danila Petrovića-Njegoša u Vojnom muzeju u Beogradu.** — Résumé // *Vesnik Vojnog muzeja JNA* (Beograd). — God. 13–14 (1968), стр. [233]–246.

Штампано и као посебан отисак.

#### 1969

42. **Najraniji zapisi o graditeljima orgulja i orguljama u Dubrovniku.** — Résumé // *Zvuk : jugoslovenska muzička revija : organ Saveza kompozitora Jugoslavije* (Sarajevo). — Sv. 99 (1969), стр. 422–427 : илустр.
43. **O vatrenom oružju Dubrovnika u XIV veku.** — Résumé // *Vesnik Vojnog muzeja JNA* (Beograd). — God. 15 (1969), стр. [59]–96.

Штампано и као посебан отисак.



44. **Први јавни сат и први часовничари у Дубровнику у XIV веку.** — Summary // *Музеј примењене уметности* : зборник (Београд). — Св. 13 (1969), стр. 59–67.

1970

45. **Ватрено оружје на Балкану уочи и после османског освајања у XIV–XV веку.** — Résumé // *Гласник цетињских музеја*. — Књ. 3 (1970), стр. [83]–112.  
Штампано и као посебан отисак.
46. **Оружарската дејност во Македонија во предилиндескиот и во илинденскиот период** // *Илинден 1903* : материјали од симпозиумот по повод 65-годишнината од илинденското востание одржан на 27, 28 и 29 мај 1968 год. во Охрид. — Скопје : Институт за национална историја, 1970. Стр. 209–226.  
Штампано и као посебан отисак.
47. **Порекло и карактеристике пиштоља званих леденице** // *Бока* : зборник радова из науке, културе и умјетности (Херцег-Нови). — [Год.] 2 (1970), стр. 151–186.  
Штампано и као посебан отисак.
48. **Ratne sprave XIV veka prema dubrovačkoj arhivskoj građi.** — Résumé // *Vesnik Vojnog muzeja JNA* (Beograd). — God. 16 (1970), стр. [37]–66.  
Штампано и као посебан отисак.
49. **Un balestriere marchigiano a Ragusa nel XIV secolo** // *Quaderni storici* (Ancona). — Bologna : Istituto di Studi Economici e Sociali (Urbino). — ISSN 0301–6307. — Anno 5, no. 13 (gennaio-aprile 1970), стр. [233]–245.  
Штампано и као посебан отисак.

1971

50. **Prve vesti o viteškim igrama u srednjovekovnom Dubrovniku.** — Résumé // *Vesnik Vojnog muzeja JNA* (Beograd). — God. 17 (1971), стр. [41]–59.  
Штампано и као посебан отисак.

1972

51. **Magister Johannes-Zoane oklopar Dubrovačke Republike, 1443–1456.** — Résumé // *Vesnik Vojnog muzeja JNA* (Beograd). — God. 18 (1972), стр. [61]–94.  
Штампано и као посебан отисак.
52. **Прилог проучавању касносредњовековних градских гробаља.** — Summary // *Гласник Етнографског музеја у Београду*. — Књ. 35 (1972), стр. [69]–86.  
Штампано и као посебан отисак.
53. **Crnci u Ulcinju.** — Résumé // *Etnološki pregled* (Cetinje). — God. 10 (1972), стр. 31–36.  
Штампано и као посебан отисак.

## 1973

54. **Космач.** — *Résumé // Музеј примењене уметности* : зборник (Београд). — Св. 16-17 (1972-1973), стр. 79-[88].  
Штампано и као посебан отисак.
55. **Uloga Dubrovnika u snabdevanju srednjovekovne Bosne oružjem : XIV-XV vek.** — Summary // *Radovi III* : sa simpozijuma „Srednjovjekovna Bosna i evropska kultura“ / urednik Fikret Ibrahimpašić. — Zenica : Muzej grada Zenice, 1973. Стр. 68-77.  
Штампано и као посебан отисак.

## 1974

56. **Значај средњовековних архивских вести за етнологска проучавања.** — *Résumé // Симпозијум* : о методологији етнологских наука 18-20. децембра 1972 / уредник Душан Недељковић. — Београд : САНУ, 1974. Стр. [171]-179. — (Одељење друштвених наука / САНУ. Научни скупови ; књ. 2).
57. **Prilog upoznavanju načina rada sa muzejskim zbirkama oružja i vrsta oružja izrađenog na Kosovu, u Makedoniji, Bosni i Hercegovini u XVIII i XIX veku // Obrada i zaštita istorijskih zbirki u muzejima : osnovni principi.** — Београд : Историјски музеј Србије, 1974. Стр. [1]-24.  
Види и 4.

## 1975

58. **Везе Македоније и Албаније на примеру производње ручног ватреног оружја у Дебру у XVIII и XIX веку.** — *Résumé // Музеј примењене уметности* : зборник. — Св. 19-20 (1975/76), стр. 41-[56] : илустр.  
Штампано и као посебан отисак.
59. **Fire-arms in the Balkans on the Eve of and After the Ottoman Conquests of the Fourteenth and Fifteenth Centuries // War, technology and Society in the Middle East** / ed. Vernon J. Parry, Malkolm Yapp. — London ; New York : Oxford University press, 1975. Стр. 164-194.  
ISBN 0197135811.

## 1976

60. **Društveni položaj Cigana u nekim jugoslovenskim zemljama u XV i XVI veku.** — Summary // *Jugoslovenski istorijski časopis* (Београд). — ISSN 0350-2902. — God. 15, br. 1-2 (1976), стр. 45-[66].  
Штампано и као посебан отисак.
61. **Средњовековни вунени покривачи.** — Summary // *Симпозијум Сеоски дани Срећена Вукосављевића* (Пријеполје). — Књ. 3 (1976), стр. 359-365, [1] слика ауторке.
62. **Цигани у средњовековном Дубровнику.** — Summary // *Зборник Филозофског факултета* (Београд). — Год. 13-1, (1976), стр. [122]-158.  
Штампано и као посебан отисак.

1977

63. **Матаруге у касном средњем веку.** — *Résumé // Гласник цетињских музеја.* — Књ. 10 (1977), стр. [95]–129.  
Штампано и као посебан отисак.
64. **Међусобни утицаји града и села у обликовању одевања : саветовање Етнологског друштва СР Србије** // *Гласник Етнографског музеја у Београду.* — Књ. 41 (1977), стр. [231]–234.
65. **Оружје** // *Историја примењене уметности код Срба, I том — средњовековна Србија* / уредник Нада Андрејевић-Кун. — Београд : Музеј примењене уметности, 1977. Стр. 123–153 : илустр.  
Summary, стр. 385–387.

1978

66. **Dubrovački arhiv kao izvor za etnologiju** // *Vijesti muzealaca i konzervatora Hrvatske* (Zagreb). — God. 27, br. 3–4 (1978), стр. 54–57.  
Штампано и као посебан отисак.

1979

67. **Dubrovački arhiv kao izvor za etnologiju.** — Summary // *Arhivist* : [Zbornik Historijskog arhiva u Dubrovniku] (Beograd). — ISSN 0350–2856. — God. 29, sv. 1–2 (1979), стр. [157]–162 : илустр.  
Штампано и као посебан отисак.
68. **Пуст у градовима на Јадрану у средњем веку.** — *Résumé // Зборник Филозофског факултета* (Београд). — Књ. 14–1 (1979), стр. [165]–182.  
Штампано и као посебан отисак.

1980

69. **Prilog proučavanju kulturnog kontinuiteta u materijalnoj kulturi jadranskog područja: racana-rachna-rakno.** — Summary // *Fiskovićev zbornik I* : zbornik radova posvećenih sedamdesetogodišnjici života Cvita Fiskovića / urednik Davor Domančić. — Split, 1980. Стр. 664–684. — (Prilozi povijesti umjetnosti u Dalmaciji ; 21).  
Штампано и као посебан отисак.

1981

70. **Етнологске белешке : с пута по Босни и Херцеговини у јесен 1953. године.** — Summary // *Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine u Sarajevu* : Etnologija. — ISSN 0581–751X. — Nova serija. — Sv. 35/36 (1980/81 izd. 1981), стр. [155]–187.  
Штампано и као посебан отисак.
71. **Zone delovanja i karakteristike rada zlatara Albanaca katolika na Balkanu u XVIII i XIX veku.** — *Résumé // Народно стваралаштво. Folklor* (Београд). — ISSN 0027–8017. — Год. 20, св. 77 (1981), стр. 36–42.

72. **Les domaines d'activité et les caractéristiques des produits des orfèvres d'Albanie dans les Balkans aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles** // *Actes du II Congrès international des études du Sud-est européen Athènes (7-13 mai 1970)*. — Athènes. — Tome VI (1981). Стр. [495]–500.  
Штампано и као посебан отисак.
73. **Međusobni uticaji Dubrovnika i Ugarske u domenu zanatstva i materijalne kulture** // *Materijalna kultura južne Ugarske* : naučno-istraživački projekat / nosilac projekta Jovan Kovačević. — Novi Sad, 1981.  
Непагинирани елаборат.
74. **Прилог познавању Пријепоља у касном средњем веку** // *Симпозијум Сеоски дани Срејена Вукосављевића* (Пријепоље). — Књ. 8 (1980 изд. 1981), стр. 157–172.  
Штампано и као посебан отисак.

## 1982

75. **Одредба дубровачке владе о „празницима светих“ из 1498. године** // *Балканика* : годишњак Балканолошког института (Београд). — ISSN 0350-7653. — Год. 13-14 (1982-1983), стр. [403]–413.  
Штампано и као посебан отисак.

## 1983

76. **Zapisi o cergi (čergi)** // *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena* (Zagreb). — ISSN 0350-8625. — Knj. 49 (1983), стр. 483–504 + 4 стр. с таблама.  
Штампано и као посебан отисак.
77. **La culture traditionnelle des Slaves origines et continuité** // *Settimane di studio del' Centro italiano di studi sull' alto medioevo XXX: Gli Slavi occidentali e meridionali nell' alto medioevo*, Spoleto, 15-21 aprile 1982. — Spoleto, 1983. Стр. [885]–910.  
Штампано и као посебан отисак.

## 1984

78. **Народ, власт, црква и непогоде** // *Македонски фолклор* (Скопје). — ISSN 0542-2108. — Год. 17, бр. 34 (1984), стр. 17–25.  
Штампано и као посебан отисак.
79. **Херцеговски златари у XVIII веку**. — Summary // *Boka* : zbornik radova iz nauke, kulture i umjetnosti (Herceg-Novi). — ISSN 0350-7769. — [God.] 15-16 (1984), стр. 7–104 : илустр.  
Штампано и као посебан отисак.

## 1985

80. **Одредба дубровачке владе о „празницима светих“ из 1498. године** // *Окрсном имену* : зборник / [радове изабрао и поговор написао Иван Ковачевић]. — Београд : Просвета, 1985. Стр. [193]–206. — (Библиотека Баштина ; књ. 13).

1986

81. **Бококоторско оружарство у прошлим вековима** // *Boka: zbornik radova iz nauke, kulture i umjetnosti* (Herceg-Novi). — ISSN 0350-7769. — [God.] 18 (1986), стр. 43-49.  
Штампано и као посебан отисак.
82. **Дубровачке архивске вести о друштвеном положају жена код средњевековних Влахa.** — *Résumé // Историјски часопис* (Београд). — Књ. 32 (1985 изд. 1986), стр. 5-25.
83. **Popis Vlaha Plješć(ev)ića iz 1371. godine.** — Резюме // *Ономајолошки прилози* (Београд). — Књ. 7 (1986), стр. [141]-157.  
Штампано и као посебан отисак.
84. **Склавина.** — Summary // *Гласник Етнографског музеја у Београду.* — ISSN 0350-0322. — Књ. 50 (1986), стр. [13]-41.  
Штампано и као посебан отисак.

1987

85. **Вукове белешке о старом оружју.** — Резюме // *Зборник радова о Вуку Стефановићу Караџићу / одговорни уредник Славко Леовац.* — Сарајево : Институт за језик и књижевност, 1987. Стр. 433-444. — (Едиција зборници ; књ. 6).
86. **Gradski vez.** — *Résumé // Народно стваралаштво. Folklor* (Београд). — ISSN 0027-8017. — Год. 26, св. 1-4 (1987), стр. 5-13 : илустр.
87. **Златовез.** — Summary // *Гласник Етнографског музеја у Београду.* — ISSN 0350-0322. — Књ. 51 (1987), стр. [47]-61 : илустр.  
Штампано и као посебан отисак.
88. **Ка проучавању фолклорне везилачке технике Југославије: бели вез.** — Summary // *Бока : зборник радова из науке, културе и умјетности* (Херцег-Нови). — ISSN 0350-7769. — Год. 19 (1987), стр. 177-202 : илустр.
89. **La position sociale des femmes chez les Valaques au Moyen âge d'après les documents d'Archives de Dubrovnik** // *Die Stellung der Frau auf der Balkan : Beiträge zur Tagung vom 3.-7. September 1985 in Berlin / hrsg. von Norbert Reiter.* — Berlin : Osteuropa-Institut an der Freien Universität, 1987. Стр. 161-176. — (Balkanologische Veröffentlichungen ; Bd. 12).  
ISBN 3-447-02707-x

1988

90. **Дубровчани и турска обућа у XV и почетком XVI века.** — *Résumé // Градска култура на Балкану : (XV-XIX век) : зборник радова.* Књ. 2 / уредила Верена Хан. — Београд : САНУ, Балканолошки институт, 1988. Стр. [9]-32 : илустр. — (Посебна издања / САНУ, Балканолошки институт ; 36).

91. **Lamentation custom on the eastern Adriatic** // *Collegium Anthropologicum* : 12 Congress international of Anthropological and Ethnological sciences, 24–31 July. — Zagreb, 1988. Стр. 26.
92. **Likovne karakteristike narodnih ткаčkih rukotvorina** // *Čarolija niti* — vještina narodnog tkanja u Jugoslaviji. — Zagreb : Muzejski prostor, 1988. Стр. 41–44, 66–69.
93. **Magyar műveltségi javak a jugoszláv kultúrban a guba példája** // *Létünk* : társadalom, tudomány, kultúra : évkönyv (Újvidék — Novi Sad). — ISSN 0350–4158. — [Év.] 2 (1988), стр. 267–275.
94. **Mađarska kulturna dobra u jugoslovenskom kulturnom inventaru na prime-ru gube.** — [Rezime na mađarskom] // *Folklór és tradíció* (Budapest). — ISSN 0237–4374. — [Év.] 6 (1988), стр. [8]–20.  
Реферати 3. мађарско-југославенске конференције фолклора 2. Будимпешта, 2–3. новембра 1987.

95. **О сирѹ у средњовековном Дубровнику.** — Résumé // *Историјски гласник* (Београд). — ISSN 0021–2644. — Књ. 1–2 (1988), стр. 7–28.

#### 1989

96. **Вукове забелешке о Србији с краја XVIII и почетка XIX века** // *Задужбина* (Београд). — ISSN 0353–2739. — Год. 2, бр. 5 (1989), стр. 9.
97. **Značaj zakonskih odredbi u odnosima tradicija-savremenost.** — Summary // *Etnoantropološki problemi* : časopis (Beograd) — ISSN 0353–1589. — Br. 6 (1989), стр. 7–13.
98. **Prilog proučavanju demografske strukture „Donjih sela“ Dubrovačkog primorja.** — Summary // *Zbornik Dubrovačkog primorja i otoka* (Dubrovnik). — ISSN 0353–5428. — God. 2 (1989), стр. 289–310.
99. **Trgovina proizvodima domaćih oružara u jugoslovenskim oblastima pod Turcima u XVIII i XIX veku.** — Résumé // *Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine u Sarajevu. Etnologija.* — ISSN 0581–751X. — Nova serija. Sv. 43/44, (1988/89 izd. 1989), стр. [1]–26 : илустр.
100. **Ukrštanje i sažimanje različitih uticaja u materijalnoj kulturi Bosne i Hercegovine.** — Résumé // *Zbornik referata međunarodnog simpozijuma „Bosna i Hercegovina u tokovima istorijskih i kulturnih kretanja u jugoistočnoj Evropi“*, Sarajevo, 6–7. oktobar 1988. — Sarajevo, 1989. Стр. 85–97 : илустр.

Штампано и као посебан отисак.

#### 1991

101. **Das Alltagsleben in den serbischen Städten in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts** // *Zeitschrift für Balkanologie.* — ISSN 0044–2356. — Vol. 27/2 (1991), стр. [157]–169.

Штампано и као посебан отисак.

102. **Luxusgesetze der Regierung von Dubrovnik aus dem 16. Jahrhundert als Indikator der Esskultur** // *Körper, Essen und Trinken im Kulturverständnis der Balkanvölker* : Beiträge zur Tagung vom 19.– 24. November 1989. in Hamburg / hrsg. von Dagmar Burkhart. — Berlin : Osteuropa-Institut an der Freien Universität, 1991. Стр. 127–134. — (Balkanologische Veröffentlichungen ; Bd. 19). ISBN 3-447-03176-x  
Штампано и као посебан отисак.
103. **Оруђе Кавказа : Шашке : Оруђе у употреби на Кавказу; Производња оруђа на Кавказу; — Шашке // Оруђе НВО** : стручни часопис за историју и технику наоружања и војне опреме (Београд). — Год. 1, бр. 1 (1991), стр. 11–[16] ; 34–37 : илустр.
104. **Sepulkralni spomenici u srednjovekovnom Dubrovniku.** — Summary // *Zbornik radova Likovna kultura Dubrovnika 15. i 16. stoljeća.* — Zagreb : Muzejsko galerijski centar, 1991. Стр. 127–136 : илустр. — (Edicija EXZEDI MONUMENTUM, Znanstvena izdanja MGC 2).
105. **Предговор // Човек међу људима** / Миленко С. Филиповић ; избор и предговор Ђурђица Петровић. — Београд : Српска књижевна задруга, 1991. — (Српска књижевна задруга ; коло 84, књ. 553). Стр. [VII]–XXIV.  
Из садржаја: О Миленку С. Филиповићу / Ђурђица Петровић, стр. [471]–480.
106. **Шкуфија — капица удатих жена на отоку Мљету.** — Summary // *Гласник Етнографског музеја у Београду.* — ISSN 0350-0322. — Књ. 54–55 (1991), стр. [79]–100 : илустр.  
Штампано и као посебан отисак.

## 1992

107. **Научна истраживања Рома у Југославији.** — Summary // *Развићак Рома у Југославији* : проблеми и тенденције : зборник радова са научног скупа одржаног 12. и 13. јануара 1989. године / уредник Милош Маџура. — Београд : САНУ, 1992. Стр. [61]–85. — (Научни скупови / САНУ ; књ. 68. Одељење друштвених наука, Комисија за проучавање живота и обичаја Рома ; књ. 1).  
Штампано и као посебан отисак.

## 1993

108. **Мала историја Нових Бановаца: Успомене Косте Петровића, професора из Срем. Карловаца.** — Zusammenfassung // *Рад Војвођанских музеја* (Нови Сад). — ISSN 0550-2209. — Год. 35 (1993), стр. 117–131.
109. **Notes sur les voyageurs et explorateurs Slovènes, Croates et Serbes en Afrique avant 1918 et sur leurs collections.** — Résumé. — Summary / Zmago Šmitrek, Aleksandra — Sanja Lazarević, Djurdjica Petrović // *Revue Française d'histoire d'outre-mer* (Paris). — Tome 80, no. 300 (1993), стр. [389]–408.  
Из садржаја: Les Serbes / Djurdjica Petrović, стр. 403–408.
110. **Перспективе заштите народног градитељства у Војводини** // *Гласник : Друштва конзерватора Србије* (Београд). — ISSN 0350-9656. — Бр. 17 (1993), стр. 37–41 : илустр.

## 1994

111. **Affektive Aktivitäten während des mittelalterlichen Bestattungsrituals im Zentralbalkan** // *Lachen und Weinen*. — Berlin-Athene, 1994.
112. **Dnevna štampa kao izvor za proučavanje svakodnevnice**. — Summary // *Kulture u tranziciji* : (zbornik radova) / urednik Mirjana Prošić-Dvornić. — Beograd : Knjižara Plato, 1994. Стр. [147]–159.
113. **Етникон Аромун/Цинцар — пежоратив или не** // *Зборник Мајмике српске за историју* (Нови Сад). — ISSN 0352–5716. — Год. 50 (1994), стр. [135]– 145.  
Штампано и као посебан отисак.
114. **In memoriam Vlatko Palavestra : 13.3.1927 — 27.9.1993** // *Zeitschrift für Balkanologie*. — ISSN 0044–2356. — Vol. 30/2 (1994), стр. [245]–253.
115. **Magyar kulturális javak a középkori Dubrovnikban**. — [Rezime na srpskom] // *Folklor és tradíció* (Budapest). — ISSN 0237–4374. — [Év.] 7 (1994), стр. 167–170.  
Тема конференције: Континуитет традиционалне културе. Реферати V мађарско-југослаvensке конференције фолклора, Будимпешта, 1–3. новембра 1991.
116. **Мађарска културна добра у средњовековном Дубровнику**. — Summary // *Зборник Филозофског факултета. Серија А* : Историјске науке (Београд). — ISSN 0352–5597. — Књ. 18 (1994), стр. [199]–217.  
Штампано и као посебан отисак.
117. **Relation entre le temps de l'historien et le temps mythique** // *Les temps de l'Europe II. Temps mythiques européens*. — Strasbourg : Conseil de l'Europe. European Cultural Centre of Delphi, 1994. Стр. 85–89.
118. **Свакодневни живот у српским градовима у првој половини XVI века**. — Zusammenfassung // *Зборник Мајмике српске за ликовне уметности* (Нови Сад). — ISSN 0352–6844. — Бр. 29–30 (1993–1994), стр. 213–228 + 8 стр. с таблама.  
Штампано и као посебан отисак.

## 1995

119. **Афектне активности у средњовековном погребном ритуалу на Централном Балкану**. — Summary // *Гласник Етнографског музеја* (Београд). — ISSN 0350-0322. — Књ. 58–59 (1995), стр. [111]–123 : илустр.  
Штампано и као посебан отисак.
120. **Das Ethnikon Aromune/Zinzar — ein Peiorativum oder nicht?** // *Kultúrák találkozásai — kultúrák konfliktusai = Meeting of Cultures — Conflicts of Cultures = Treffen von Kulturen — Konflikte von Kulturen*. — Békéscsaba — Budapest, 1995. Стр. 322–325.  
ISBN 963 04 6351 2  
Lectures of V<sup>th</sup> International Conference on Ethnographic Nationality Research, Békéscsaba, 7–8–9 October 1993.



121. **Durdica Petrović : redovni profesor // Bibliografija nastavnika i saradnika Filozofskog fakulteta u Beogradu I** / [urednik Sreten Petković]. — Beograd : Filozofski fakultet, 1995. Стр. 97–107.

Штампано и као посебан отисак.

122. **Certains aspects des recherches scientifiques sur le folklore à la Faculté de Philosophie de Belgrade // Acta Ethnographica Hungarica : an international journal of ethnography** (Budapest). — ISSN 1216–9803. — Vol. 40, no. 3–4 (1995), стр. [429]–435.

Тема : Folklore — Contact with European Ethnology and History.

123. **Certains aspects des recherches scientifiques sur le folklore à la Faculté de Philosophie de Belgrade // IX Atelier de P.A.C.T. Conseil de l'Europe**. Strasbourg 1995.

#### 1996

124. **[In memoriam] Влајко Палавестра (1927–1993) // Гласник Етнографског музеја** (Београд). — ISSN 0350-0322. — Књ. 60 (1996), стр. [219]–223, [1] слика.

125. **[S r b i u s v i j e t u] Dr Kosta Dinić : prvi srpski liječnik u Africi // Srbi u Hrvatskoj : u svjetlu muzeografije / Aleksandra — Sanja Lazarević**. — Zagreb : Prosvjeta, 1996. Стр. 120–140 : илустр. — (Biblioteka SKD „Prosvjeta“).

Непотписан текст.<sup>5</sup>

126. **Оружје Србије и Европа XII–XIV век**. — Summary // *Европа и Срби : међународни научни скуп*, 13–15. децембра 1995. / одговорни уредник Славенко Терзић. — Београд : Историјски институт ; Нови Сад : Православна реч, 1996. Стр. 143–164 : илустр. — (Зборник радова / Историјски институт САНУ ; књ. 13).

Штампано и као посебан отисак.

127. **Цинцари у Републици Србији**. — Summary // *Положај мањина у Савезној Републици Југославији : зборник радова са научног скупа одржаног 11, 12. и 13. јануара 1995. / уредници Милош Мацура и Војислав Становчић*. — Београд : САНУ, 1996. Стр. [771]–794. — (Научни скупови / САНУ ; књ. 84. Одељење друштвених наука ; књ. 19).

#### 1997

128. **Pojam fizičke lepote u tradicionalnoj kulturi centralnog Balkana // ESTETIK : Zbornik objavljenih radova za 1996. godinu**. — Beograd : Internacionalni klub kozmetičara i estetičara Jugoslavije, 1997. Стр. 14–19.

#### 1998

129. **Сарајевски мајстори оружари у прошлости // Народни алманах**. — Сарајево : СПКД „Просвјета“, 1998. — стр. 229–236.

Штампано и као посебан отисак.

---

<sup>5</sup> Према тврдњи ауторке, прилог о Кости Динићу написала је Ђурђица Петровић. Види и: *In memoriam Проф. др. Ђурђица Петровић (1927–2003) / Александра — Сања Лазаревић // Просвјета* (Загреб). — Год. 10, бр. 60 (670) (децембар 2003), стр. 28–29.

130. **Slovaks // National minorities in Vojvodina : proceedings : International conference, March 20–22, 1998, Novi Sad.** — Novi Sad : AEGEE (Association des états généraux des étudiants de l'Europe), 1998. Стр. 68–86.

## 1999

131. **In memoriam Радмила Кајмаковић (рођ. Николић) : (19.2.1931, Велес — 13.3.1999, Станфорд, Калифорнија) / [Ђурђица Петровић, Мирослав Нишкановић] // Гласник Етнографског института (Београд).** — ISSN 0350-0861. — Књ. 48 (1999), стр. [145]–150, [1] слика.  
Штампано и као посебан отисак.
132. **Лексикон српског средњег века / приредили Сима Ђирковић, Раде Михаљчић.** — Београд : Knowledge, 1999. — XII, 832 стр. : илустр.  
**ОДРЕДНИЦЕ** — Биљац. Вериге. Губер. Гуњ. Јеђупци (Цигани, Роми). Калиге. Калце. Капе. Карпета. Клобук. Колевка. Контуш. Кошуља. Ланац. Лежај. Марама — марамица. Намештај. Нануле. Обућа. Огањ. Оглавља. Огњиште. Огртач. Одав. Одећа. Околица. Окрој. Опанак. Папуче. Перница. Плашт. Покривало за главу. Покривачи. Покров. Покућство. Преслице. Простирке и простирачи. Пуст. Разбој. Ракно. Рукавице. Сагови. Сандале. Седишта. Склавина. Скорње. Столови. Сукња. Убрус. Умиваоник. Ципеле. Цревље. Черга. Чизме. Шешир. Шкриња. Шуба. / Ђурђица Петровић.
133. **Prilog kulturi ishrane stanovnika Herceg-Novog u XVIII veku.** — Summary. — Riassunto. — Резюме // *Boka : zbornik radova iz nauke, kulture i umjetnosti (Herceg-Novi).* — [Br.] 21 (1999), стр. 37–82.
134. **Средњовековни Власи на територији данашње Црне Горе — пример Риђани.** — Résumé // *Средњовековна историја Црне Горе као поље истраживања* : зборник радова са округлог стола Историјског института. Књ. 3. / главни и одговорни уредник Бранислав Ковачевић. — Подгорица : Историјски институт Републике Црне Горе, 1999. Стр. 229–264.
135. **Уредбе дубровачке владе о свадбеној пракси (XIII — средина XIV века) // Историјски записи** : орган Историјског института и Друштва историчара СР Црне Горе (Подгорица). — ISSN 0021–2652. — Год. 72, бр. 1–2 (1999), стр. [7]–35.

## 2000

136. **Nakit i zlatovez Kosova i Metohije = Jewelry and the gold-embroidery of Kosovo and Metohia // New JAT Review (Beograd).** — No. 30, br. 2 (March — april) (2000), стр. 26–30 : илустр. у боји.
137. **О изложби фотографија Стевана Филиповића „Цигани у Срему“ // Цигани/Роми у прошлости и данас** : зборник радова са научног скупа одржаног 16. и 17. децембра 1996. године / уредник Милош Мацура. — Београд : САНУ, 2000. Стр. [363]–364 : илустр. — (Научни скупови / САНУ ; књ. 93. Одељење друштвених наука, Комисија за проучавање живота и обичаја Рома ; књ. 3).
138. **Цигани у Срему у XVIII веку : (прилог проучавању).** — Summary // *Цигани/Роми у прошлости и данас* : зборник радова са научног скупа одржаног 16. и 17. децембра 1996. године / уредник Милош Мацура. — Београд :

САНУ, 2000. Стр. [11]–35. — (Научни скупови / САНУ ; књ. 93. Одељење друштвених наука, Комисија за проучавање живота и обичаја Рома ; књ. 3).

## 2001

139. **Збирка средњовјековних мачева пронађених у ријечи Зети.** — Summary / Ђурђица Петровић, Стево Вучинић // *Историјски записи* : орган Историјског института и друштва историчара Црне Горе (Подгорица). — ISSN 0021-2652. — Год. 74, бр. 1–2 (2001), стр. [255]–294.
140. **Имендан и слава Цинцара — некадашњих Аромуна и Влаха — у Србији.** — Summary // *Зборник Етнографског музеја у Београду* : 1901–2001 / уредник [Јасна Бјеладиновић-Јергић]. — Београд : Етнографски музеј, 2001. Стр. 435–443 : граф. прикази.
141. **О Стефану Калођурђевићу и његовој породици** // *Godišnjak pomorskog muzeja u Kotoru*. — God. 47–49 (1999–2001), стр. [41]–55.

## 2002

142. **Главно оружје епохе и оружари у земљи Стефана Вукчића Косаче** // *Српска проза данас : Косаче — оснивачи Херцеговине*. Ђоровићеви сусрети прозних писаца у Билећи. Научни скуп историчара у Гацку 20–22 септембар 2000. / текстове изабрао и приредио Радослав Братић. — [Билећа], 2002. Стр. 515–542.
143. **Именденот и славата кај Цинцарите — некогашните Ароманци и Власи — во Србија.** — Summary // *Македонски фолклор* (Скопје). — ISSN 0542-2108. — Год. 30, бр. 60 (2002), стр. [5]–24 : граф. прикази.  
Штампано и као посебан отисак.
144. **Од историјата на секојдневниот живот на Скопје (1869–1911).** — Summary // *Зборник* : Етнологија. — Скопје : Музеј на Македонија. — Год. 2 (2002), стр. 159–167.
145. **Romi u Beogradu — Prilog proučavanju** — // *Зборник од првиот меѓународен научен симпозиум за духовна и материјална култура на Ромите, Скопје, 7–8 мај, 1998* / главен уредник [Трајко Петровски]. — Скопје : Здружение на љубители на ромска фолклорна уметност „Романо ило“, 2002. Стр. 15–24.  
[Прилог фотографии]: Слика ауторке : фотогр. бр. [7].

## 2004

146. **Златари у Трепчи, Новом Брду, Приштини и Јањеву у средњем веку.** — Summary // *Косово и Метохија у светлу етнологије* : зборник радова / [уредник Мирјана Менковић]. — Београд : Етнографски музеј : Музеј у Приштини (са измештеним седиштем) : Центар за очување наслеђа Косова и Метохије — MNEMOSYNE, 2004. Стр. [233]–280 : прилози.

Радови у Зборнику саопштени су на научном скупу одржаном 24–25. децембра 2001. у Етнографском музеју у Београду, а поводом обележавања сто година рада Етнографског музеја 1901–2001.

## Б) Прикази

147. Петар Ш. Влаховић, Прилог проучавању дрвеног оружја, Гласник Етнографског музеја у Београду, књ. XVII, Београд 1954, стр. 97-105, 16 цртежа и 3 фотографије // *Vesnik Vojnog muzeja JNA* (Beograd). — God. 5, sv. 2 (1958), стр. 338-341.  
Штампано и као посебан отисак.
148. Известия на Етнографскија институт с музей, книга трета, издание на Българската Академия на науките отделение за езикознание, литературнознание и етнография, Софија 1958, стр. 286 // *Рад војвођанских музеја* (Нови Сад). — Год. 8 (1959), стр. 297-298.
149. Zbornik radova Etnografskog instituta Srpske akademije nauka. Urednik akademik, dr Dušan Nedeljković Beograd 1960. knjiga 3 // *Naša stvarnost* : časopis za društvena pitanja. — God. 15, br. 9 (1961), стр. 294-298.
150. Gladius: revue internationale des études sur l'armes anciennes, l'art militaire et la vie culturelle en Orient et Occiden, tome I, Kalundborg, 1961, стр. 78 // *Vesnik Vojnog muzeja JNA* (Beograd). — God. 6-7 (1962), стр. 294-296.
151. Etnološka bibliografija SR Srbije // *Internationale volksundliche Bibliographie für die Jahre 1969 und 1970* / R. Wildhaber, Bonn 1972.
152. Marijana Gušić, Starinsko žensko oglavlje u hrvatskoj narodnoj nošnji. Ilustracije: Greta Turković, Zagreb 1974, стр. 64 + 12 tabli u boji // *Balkanica* (Beograd). — Год. 6 (1975), стр. 348-351.
153. Изложба „Занати на тлу Србије кроз историју“ // *Зборник историјског музеја Србије* (Београд). — Бр. 15-16 (1979), стр. [191]-196.
154. Архивска грађа о стаклу и стакларству у Дубровнику (XIV-XVI век). Сабрала и уредила Верена Хан. Балканолошки институт САНУ, Посебна издања, књ. 9, Београд 1979, 389 стр. // *Balkanica* : annuaire de l'institut des etudes balkaniques (Beograd). — God. 11 (1980), стр. 195-196.
155. Profesor Branimir Bratanić: Evropski etnološki atlas. — Summary // *Etnološka tribina* : godišnjak hrvatskog etnološkog društva (Zagreb). — ISSN 0351-1944. — God 10, sv. 3 (1980), стр. 115-123.  
Штампано и као посебан отисак.
156. Представљање књиге Персиде Томић „Гринчарство у Србији“ Београд 1983, 1-334, фотографија 523 (9 у боји), карта, 2 цртежа / Никола Пантелић, Ђурђица Петровић // *Гласник Етнографског музеја у Београду*. — ISSN 0350-0322. — Књ. 48 (1984), стр. [439]-441.
157. Две изложбе у Народној библиотеци у Београду: „Обреди и веровање српског народа“ и „Наивна уметност Југославије“ // *Гласник Етнографског музеја у Београду*. — ISSN 0350-0322. — Књ. 50 (1986), стр. [309]-310.
158. Андријана Гојковић: Афрички музички инструменти. Издање Музеја афричке уметности. Збирка Веде и др Здравка Печара, Београд 1987, стр. 71 + 61 фотографија // *Гласник Етнографског музеја у Београду*. — ISSN 0350-0322. — Књ. 51 (1987), стр. 310-311.

159. Мирјана Павловић, Срби у Чикагу, проблем етничког идентитета, Посебна издања Етнографског института САНУ, књ. 32, 160 стр. + XV табела, 26 фотографија, карта уже градске области са деловима града у којима живи већи број Срба, местима колонија и цркви // *Гласник Етнографског института* (Београд). — ISSN 0350-0861. — Бр. 40 (1991), стр. 179–181.
160. Изложба: Етнолошки мотиви из српских енклава у Мађарској и Румунији, Етнографски музеј у Београду 1991. и Војвођански музеј у Новом Саду, 6. III 1991. године // *Гласник Етнографског музеја у Београду*. — ISSN 0350-0322. — Књ. 56 (1992), стр. 382–383.
161. Мирјана Павловић, Срби у Чикагу, проблеми етничког идентитета, 160 стр. + XV табли, 26 фотографија, карта уже градске области са деловима града у којима живи већи број Срба, местима колоније и цркви // *Рад војвођанских музеја* (Нови Сад). — ISSN 0550-2209. — Год. 34 (1992), стр. 219–220.
162. Изложба Историјског музеја Србије „Одевање у Србији XIX века као одраз историјских збивања“ // *Зборник Историјских музеја Србије* (Београд). — ISSN 0354-3153. — Бр. 28 (1994), стр. [293]–297 : илустр.
163. Култура која нестаје: Ђекић Мирјана „Кућа као споменик културе“ // *Дневник* (Нови Сад). — ISSN 0350-7556. — Год. 53, бр. 17133 (5.10.1994), стр. 15.
164. Др Драгана Радојичић. — „Крајина новска у судару свјетова“, — Београд, 1994, стр. 290\* // *Историјски записи*: орган Историјског института и Друштва историчара Црне Горе (Подгорица). — ISSN 0021-2652. — Год. 47, бр. 1–2 (1994 изд. 1995), стр. [201]–203.  
\*Ријеч на промоцији књиге у Херцег-Новом 29/9.1994.
165. Милена Витковић-Жижић: Уметнички вез у Србији 1804–1904, Београд, 1994. // *Полиџика* (Београд). — ISSN 0350-4395. — Год. 92, бр. 29222 (25.02.1995), стр. 19.
166. Мирјана Малуцков, Ношња Панчева и околине, Нови Сад 1955, изд. Матице српске, 55 страна + 90 фотографија и 1 цртеж // *Зборник Матице српске за друштвене науке* (Нови Сад). — ISSN 0352-5732. — Св. 99 (1995), стр. 204–205.
167. Изложба Зооморфни мотиви у традиционалној култури крушевачког краја // *Гласник Етнографског музеја* (Београд). — ISSN 0350-0322. — Књ. 60 (1996), стр. 180–181.
168. Етнолошке студије — О х р а н и д р у г а ч и ј е — Златоје Мартинов: „Немачки утицај на исхрану Срба у Банату“, издавач: „Банатски форум“, Панчево, 1997. // *Полиџика* (Београд). — ISSN 0350-4395. — Год. 94, бр. 30197 (15.11.1997), стр. 28.
169. Љиљана Радуловачки: Традиционална исхрана Срба у Срему (Матица српска, Нови Сад, 1966) // *Зборник Музеја Срема* (Сремска Митровица). — Књ. 3 (1997), стр. 163–165.

170. Љиљана Радулочки: Традиционална исхрана Срба у Срему, изд. Матица српска, Нови Сад 1996, стр. 95+34 фотографије // *Зборник Матице српске за друштвене науке* (Нови Сад). — ISSN 0352-5732. — [Св.] 104-105 (1998), стр. 345-347.
171. Накит и златовез Косова и Метохије — изложба у Конаку кнегиње Љубице // *Годишњак града Београда*. — ISSN 0436-1105. — Бр. 45-46 (1998-1999), стр. 297-300.
172. Весна Вучинић, Просторно понашање у Дубровнику. Антрополошка студија града са ортогоналном структуром (издање Филозофског факултета у Београду), Београд 1999, 329 ст. // *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*. — ISSN 0350-6673. — Књ. 65/66, св. 1-4 (1999/2000, изд. 2001), стр. 228-229.

### В) Радови у штампи

**Les lois somptuaires et les jours de nocés à Dubrovnik au passé // *Cahier du PACT-Eurethhno*. Conseil de l'Europe. (Bruxelles).**

Напомена.<sup>6</sup>

**Божии и Ускрс у народној религији Срба православне вере // *Свеске Савета Европe*. Мрежа за етнологију и историју Савета Европе. Монпелије (Француска), 3-8. септембар 1998.**

Напомена.<sup>7</sup> — Рад је на француском језику.

**Ватре на Ивањдан и Петровдан на простору западног дела Централног Балкана // *Конгрес мреже Савета Европe у Никозији* (Кипар), 22-26. 9. 1999.**

У штампи.<sup>8</sup>

### Енциклопедија Срба

Одреднице: Оружје. Оружни прибор.

У штампи.<sup>9</sup>

**Грбаљ и Грбљани у XIV веку // *Грбаљ кроз вјекове* : зборник радова са научног скупа „Грбаљ кроз вјекове“ одржан 11-13. октобра у Грбљу и Котору.**

У штампи.<sup>10</sup>

<sup>6</sup> Види у: *Историјски записи* : орган Историјског института и друштва историчара Црне Горе (Подгорица). — ISSN 0021-2652. — Год. 72, бр. 1-2 (1999), стр. 8, напомена 8.

<sup>7</sup> Свеске Савета Европе излазе нередовно. Подаци о радовима предатим за штампу преузети су из извештаја о раду проф. др Ђурђице Петровић у 1997, 1998. и 1999. години, који се налазе у секретаријату Одељења за етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду.

<sup>8</sup> В. напомену бр. 7.

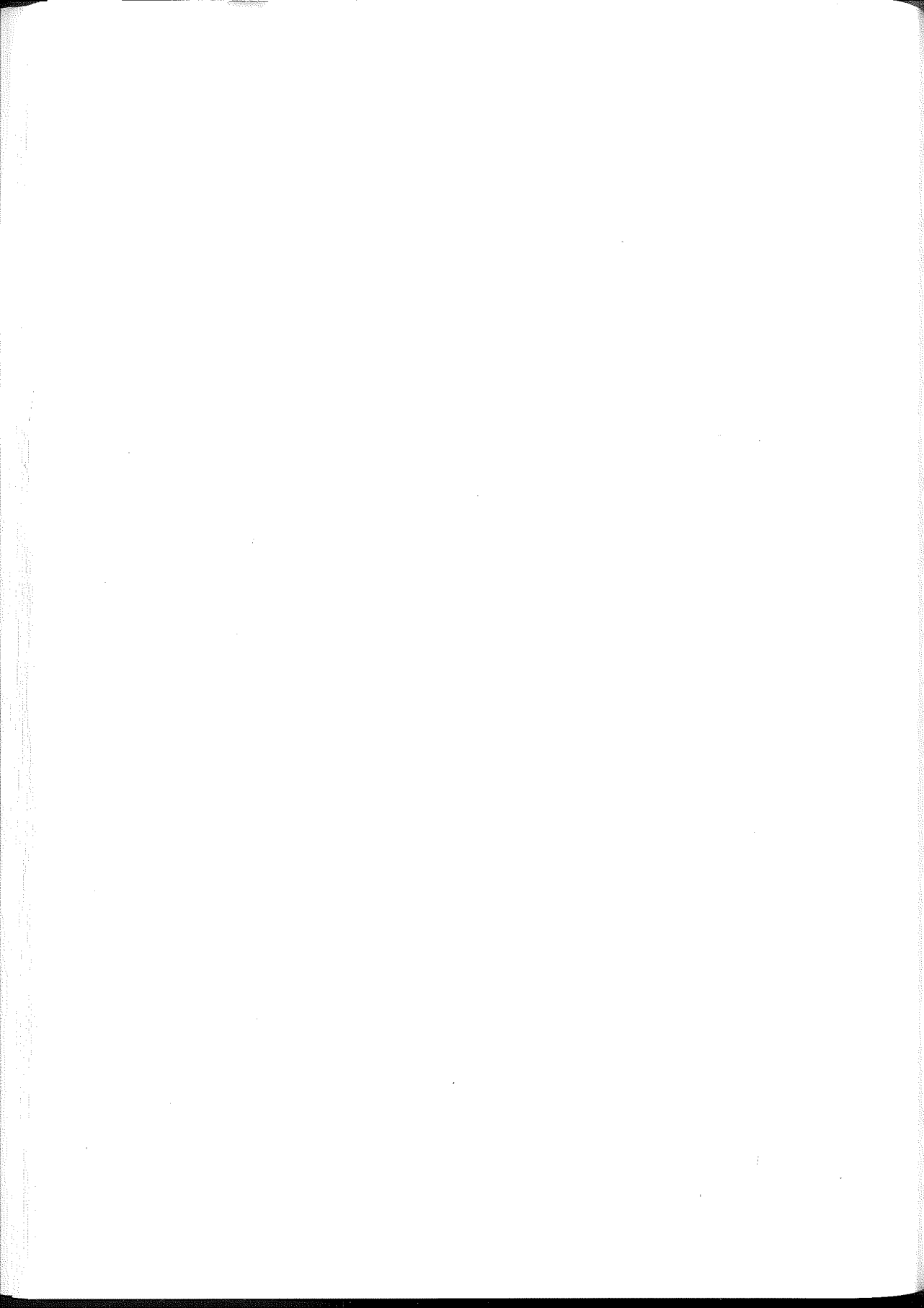
<sup>9</sup> В. напомену бр. 7.

<sup>10</sup> *Зборник* је, према наводима уредништва, у припреми за штампу и биће објављен почетком 2005. године.

РЕГИСТАР ИМЕНА

- Алексић, Љиљана 7, 10  
Андрејевић-Кун, Нада 65
- Бакић, Светлана 8  
Белосавић, Слободан 12  
Бјеладиновић-Јергић, Јасна 140  
Бојанић-Лукач, Душанка 31  
Братанић, Бранимир 155  
Братић, Радослав 142  
Буркхарт, Дагмар (Burkhart, Dagmar) 102
- Вилдхабер, Роберт (Wildhaber, Robert) 151  
Витковић-Жикић, Милена 165  
Влаховић, Петар Ш. 147  
Вујовић, Бранко 37  
Вучинић, Весна 172  
Вучинић, Стево 139
- Гојковић, Андријана 6, 158  
Гушић, Маријана 152
- Дебељковић, Б[ранибор] 14  
Доманчић, Давор 69  
Драганић, Славко 1
- Ђекић, Мирјана 163
- Ибрахимпашић, Фикрет 55
- Јап, Малколм (Yapp, Malcolm) 59
- Ковачевић, Бранислав 134  
Ковачевић, Иван 80  
Ковачевић, Јован 73
- Лађевац, Љиљана в. Алексић, Љиљана  
Лазаревић, Александра — Сања 109, 125  
Леовац, Славко 85
- Малуцков, Мирјана 166  
Мартинов, Златоје 168  
Мацура, Милош 107, 127, 137–138  
Менковић, Мирјана 146  
Михаљчић, Раде 132
- Недељковић, Душан 35, 56, 149  
Нишкановић, Мирослав 131
- Павловић, Мирјана 159, 161  
Пантелић, Никола 156  
Пери, Вернон Ј. (Пагу, Vernon J.) 59  
Петковић, Сретен 121  
Петровски, Трајко 145  
Пленча, Душан 1  
Прошић-Дворнић, Мирјана 9, 13, 112
- Радочић, Драгана 164  
Радуловачки, Љиљана 169–170  
Рајтер, Норберт (Reiter, Norbert) 89  
Рапајић, Милан 8
- Сабо, Виктор 7, 10  
Становчић, Војислав 127
- Терзић, Славенко 126  
Томић, Персида 156  
Турковић, Грета 152
- Ћирковић, Сима 132
- Филиповић, Лепосава 26  
Филиповић, Миленко С. 105
- Хан, Верена 90, 154
- Шашић, Даша 8  
Шмитек, Змаго 109

Рецензент мр Здравка Радуловић  
(Народна библиотека Србије)





## ПРИКАЗИ

Невенка Миловановић, Доња Мутница.  
*Варош међу селима*,  
Параћин 2003, 505 стр.

„У годинама свеопштег распада и посрнућа, као за каквим леком, човек се окреће коренима тражећи у њима утеху и спас.(...) Настале су бројне књиге као нека врста азила, као стрехе под које се бежи од невремена. Топло је међу њиховим корицама...“ Утисак који читаоцу остаје након што склопи корице књиге *Доња Мутница. Варош међу селима*, чини се, тешко да се боље може представити но овим речима пуним дирљиве топлоте, које је Добрица Милићевић написао у предговору овој књизи. Њен издавач је параћинска институција са изузетном традицијом — Библиотека „др Вићентије Ракић“. Поднаслов књиге Невенке Миловановић може се учинити претенциозним, али он то није. По много чему је Доња Мутница одиста *варош међу селима* параћинске општине.

Цела књига је потврда ауторкиног става, изнетог при самом почетку, да ово није класична монографија, писана према упутствима Одбора за проучавање села САНУ. Узимајући у обзир и историјске, друштвенополитичке процесе који су се у нашој земљи одвијали током протеклог века, ауторка је веома успешно и, што је веома важно, ненаметљиво представила њихове одјеке на плану народног живота и традиције. Чињенично богатство које нам презентује Невенка Миловановић тиче се најразличитијих области традиционалног живота и увелико проширује наша знања о народу овога краја. Једна патријархална средина, њени обичаји, навике и веровања, њени представници — важни и занимљиви, сваки на свој начин — сачувани су од заборава који прети да у скорој будућности прекрије нашу духовну

културу и наш народни језик, захваћене све више ковитлацем модерних цивилизацијских токова.

Централном излагању претходе панорамска фотографија Доње Мутнице (6), предговор Добрице Милићевића (7–9) и уводна реч самог аутора (11–12). На крају књиге приложен је и краћи текст под називом *Захвалница* (501–502), у коме ауторка упућује речи захвалности свима онима који су, на различите начине, допринели томе да ова књига буде тако садржајно богата и да се, уопште, појави пред читаоцима. Важно је поменути да књига о којој је овде реч садржи и близу 350 одличних црно-белих фотографија, драгоцених сведочанстава.

Књига коју овде представљамо има своју вертикалу. На врху те вертикале је сеоска заједница — њена правила, обичаји, њени узлети и недаће. Потом — породица, свака на свој начин значајна за заједницу којој припада. Следе Мутничани и Мутничанке обједињени заједничком професијом, „најважнијом споредном ствари на свету“, лепотом или усудом болести познатом у народу као *јевџика*. На доњем крају вертикале су поједини чланови те сеоске заједнице — њихове судбине представљене у виду медаљона. Књига се заправо састоји од четири целине. У првој целини, под више различитих наслова, дају се претежно историографски, етнолошки и филолошки подаци. Ту су различите легенде, историјат манастира Св. Петка, прича о Доњој Мутници кроз векове; за етнологе занимљиви прилози о градитељству, воденицама, ношњи, народној медицини, исхрани, дејчим играма; за филологе значајни родбински називи, микротопоними и, уопште, доста дијалекатске лексике. Друга целина, насловљена *Мутнички корени*, садржи податке о двадесет старих и разгранатих мутничких по-

родица, са двадесет родословних стабала. Ту је и списак породичних надимака мутничких породица, драгоцен за наше ономастичаре, као и попис становништва из 1833. и 1863. године. У трећу целину — *Сйоменар* — „уписани су“: прва сеоска основна школа (1844. године), фудбалски клуб, Мутничани — доктори наука, ратници, лекари, директори Фабрике цемента у Поповцу, Мутничани — жртве некада неизлечиве туберкулозе, Мутничанке — чувене лепотице „без пудера и кармина“... Четврту целину, као што јој наслов казује — *Медаљони*, чини седамнаест медаљона, тј. седамнаест људских судбина вешто „уоквирених“ у рамове прича које је испричала о њима Невенка Миловановић. Сама ауторка каже да људи чије је животне приче испричала, „нису ни најпознатији, ни најважнији, ни најзаслужнији, ни најбољи“. Они су, једноставно речено, посебни. Ризик који ауторка помиње, имајући у виду свој субјективни избор личности за „медаљоне“, вишеструко се, чини нам се, исплатио. Окупила је ауторка ове књиге на једном месту председника Задружног савеза јагодинског округа, менаџера групе „Бијело дугме“, најокорелијег мутничког опозиционара, жену-хајдука, Мутничанку која је глумила Петрију, шведског фудбалског аса, чувеног револуционара — Бранка Крсмановића и многе друге.

У овој књизи препознаје се женски „рукопис“, али јој то ни у ком случају није мана — напротив. Између њених редова као да се назире стално присутни благонаклони осмех писца — разумевање онога што је неповратно прошло и сваког појединачног људског битисања. Разумевање нечега „што слатко греје душу“, као у приповеткама Боре Станковића.

Оваквих монографија никада не може бити превише. Подаци који се у њима налазе представљају, у сваком појединачном случају, драгоцен прилог многим културолошким и научним дисциплинама. Невенка Миловановић задужила је новим подацима и сасвим нарочитим увидима, пре свега, посленике у области етнологије, антропологије, ономастике и дијалектологије. Књига Невенке Миловановић — *Доња Муџиница. Варош међу селима* — заслужила је тако и пажњу стручне јавности.

Софија МИЛОРАДОВИЋ

Радоје Д. Цветић, Пиносава —  
подавалско насеље, Београд 2003,  
Библиотека *Хроника села*, 351 стр.

У едицији *Хронике села*, чији је сада издавач Културно-просветна заједница Србије, појавила се књига *Пиносава — йодавалско насеље* аутора Радоја Д. Цветића. Тако је поред Зуца, чија је хроника изашла пре неколико година, још једно подавалско насеље добило своју хронику места.

У целини посматрано, хроника омогућава читаоцу да стекне увид у историјску прошлост, као и у културно наслеђе места, што би и требало да буде приоритет у писању публикација ове врсте.

Пиносава је једно од четири подавалска насеља, које се простире западно од Авале, односно између Авале и Топчидерске реке — крагујевачког пута и нишке и барске пруге. До Првог светског рата Пиносава је била мање насеље које је припадало бившем врачарском срезу, да би у периоду после Другог светског рата насеље било увећано — не толико природним прираштајем колико миграционим насељавањима. Како се наводи, осетније повећање броја становника у месту се запажа крајем 19. и почетком 20. века. Распадање породичних задруга и појачане деобе условили су — према речима аутора — брже ширење насеља према Авали и померање центра насеља у истом правцу.

Значење имена Пиносава још увек није разрешено, мада постоји неколико претпоставки. Према турским изворима, први пут се садашњи назив места помиње у попису из 1572. године. Према пописима из 1528. и 1560. године, на овом простору је постојало насеље Колар, што би могло донекле да упути на занимање његових становника.

Према типу, Пиносава је насеље које је припадало разређеном или разбијеном типу, тј. прелазу између збијеног и разбијеног типа. Најгушћа насељеност је у делу који је најстарији, а то је око *Порте*, мада је насеље данас великим делом изашло на стари крагујевачки пут.

У погледу архитектуре место се није много разликовало од суседних области. Старих сеоских објеката данас је сачувано врло мало, а грађени су од чатме, набоја и ћерпича, са темељима од камена, а имали су свега неколико просторија. Подови су били од набијене земље, прозори мали, често са металним решет-

кама, ниском таваницом, slabим осветљењем. Није била реткост да су на кући била двоја врата — са предње и задње стране — ако затреба да се крене у бежанију.

У дворишту је поред куће било још и вајата (за млађе чланове задруге), амбар, кош, хлебна пећ, качара, тор за свиње и овце, стаја за говеда, дрвљаник и други објекти према потреби њихових житеља.

Куће од тврдог материјала почињу да се граде после Првог светског рата, када се полако за покривање уводи и цреп који све више потискује ћерамиду, што подиже ниво живљења. После Другог светског рата, а нарочито последњих деценија, све више се граде веће и пространије зграде од тврдог материјала и са већим бројем просторија.

Нема тачних података о томе када су први становници населили Пиносаву. Највероватније је то било за време сеоба у 17. и 18. веку, и касније у времену српских устанака. Под фамилијом се подразумевају чланови домаћинства, а у овим крајевима она има шире значење, јер обухвата домаћинства са истим презименом и крсном славом, која потичу од истог претка (фамилија у ширем смислу), па и са различитим презименима — под условом да имају заједничког претка и исту крсну славу (даљна фамилија — фамилија у најширем смислу). У одељку о становништву аутор наводи списак свих фамилија, са временом њиховог насељавања у Пиносаву, али и евентуалног одсељавања из ње.

Основно занимање становништва била је пољопривреда. Земљишни, климатски и други услови на ширем подручју погодовали су развоју биљне и сточарске производње. Међутим, и поред повољних предиспозиција, пољопривреда је све до шездесетих година прошлог века споро напредовала. Најважније гране производње биле су ратарство и сточарство. До Првог светског рата узгајане су домаће биљне сорте, а у каснијем периоду, нарочито после Другог светског рата, све више се користе хибридне сорте. Најчешће биљне културе су кукуруз и пшеница.

Поред пољопривреде, угоститељство је једна од привредних грана која је у овом селу релативно рано почела да се развија. Још 1866. године А. Богђић је писао да је усред села приватна механа од слабе грађе. У каснијем периоду подигнуто је још неколико угоститељских објеката. Око 1880. године саграђена је зграда за кафану, у којој је до оснивања задруге уз ка-

фану био и дућан. До почетка Другог светског рата отворене су у подножју Авале још три кафане.

Појава првих продавница, ради снабдевања становништва разном мешовитом робом, уследила је после отварања механа, које су држале и неопходну бакалску робу. Становници Пиносаве су се кроз дуги временски период снабдевали робом из Београда. Сељаци су имали своје трговце и занатске радње, код којих су куповали најнеопходније производе: со, гас, шећер, уље, свеће, памук и друго. Посебно место у трговини пољопривредним и другим производима имале су пијаце и вашари, где су продавани стока, житарице, огрев, креч и сл.

Занатство је било привредна грана која није много привлачила пажњу становника овог насеља. Са изучавањем појединих заната започело се тек после Првог светског рата када су мушка деца слата код искусних занатлија на изучавање занатске делатности. Из тих разлога су до Другог светског рата занатлије углавном биле са стране, а остајале су у месту дуже или краће време.

У време неразвијене технике и индустрије домаћа радиност, како мушка тако и женска, била је доста развијена. Бављење пољопривредом у сеоским условима захтевало је познавање разноврсних послова, тако да су мештани били принуђени да личним радом задовољавају своје различите потребе.

У одељку у коме се говори о школству и образовању аутор указује да се са описмењавањем у месту релативно касно почело. Прва школа је отворена тек 1907. године. Касно отварање школе је последица и недовољног интересовања ондашњих мештана. Појачано описмењавање и школовање је и у овом месту започело тек после Другог светског рата.

Као и у другим крајевима, тако су у Пиносави обичаји током друге половине прошлог века полако почели да се трансформишу, нарочито са појачавањем миграција, као и запошљавањима изван места становања. Од свих обичаја до данас су се очували највише они који су везани за животни циклус и поједине празнике. Када су у питању породични догађаји — рођење, свадба, смрт, обичаји који су се за те прилике одржали треба да омогуће детету здраво и срећно одрастање, а младенцима — срећу и потомство. Обичаји из погребног ритуала, не само када неко умре, већ и касније кроз одржавање задушних дана, очувани су, мада у данашњем времену доста редуковани, а

имају за циљ да заштите преостале живе чланове породице.

Празнични обичаји, односно они који се изводе на поједине празнике, сачувани су још увек у већем броју. Највише обичаја је везано за Бадњи дан и Божић, крсну славу, Белу недељу, Ускрс, Ђурђевдан, сеоску славу. Крајем прошлог века у селу је обновљено обележавањем школске славе и идење у крстоноше (односно Литије).

Становници Пиносаве су свој допринос дали и учествовањем у свим побунама и сукобима којих је, нажалост, на овим просторима било у великом броју.

На крају треба истаћи да посебну вредност хронике насеља представљају родослови породица, настањених сада или у ранијем периоду у Пиносави.

Милина ИВАНОВИЋ-БАРИШИЋ

#### Етнологија у часопису шабачког Музеја — Годишњак Народног музеја у Шапцу, бројеви 1, 2 и 3 (2000, 2001. и 2002)

У уводном редакцијском тексту за први број часописа је наведено да је сврха покретања годишњака „презентирање резултата рада на истраживању културног наслеђа, од стране, како стручњака шабачког Музеја, тако и сарадника сродних институција и установа које обављају исту или сличну културну мисију“. С претходним у вези, рецензент је себи поставио питање сагласности реченог у уводу и учињеног у прва три броја часописа. Као прво, има ли стручно гласило једног озбиљног, значајног музеја чланке из етнологије и сродних научних дисциплина; постоје ли обраде појединих предмета из збирки — тзв. чисто музеолошке прилоге (каталожке обраде), предлоге просторних решења (депанданси, етнопаркови); има ли библиографских прилога. На побројана питања одговор је потврдан, а — на сву срећу — у годишњаку нема некролога. И технички услови су испуњени: сваки рад има апстракт, ту су и кључне речи, обавезан сажетак на страном језику, УДК број и, наравно, компјутерске, односно штампарске грешке.

Истраживачки ареал шабачког Музеја је веома широк, знатно шири од општинског, готово окружни. Богатством грађе истиче се Међуопштински историјски архив, а за етнологију су од значаја претходна антропогео-

графска истраживања Ј. Цвијића, Љ. Павловића, Ј. Ердељановића, на известан начин и Б. Дробњаковића и П. Јовановића; из првих година после Другог светског рата В. С. Радовановића, затим књиге о Мачви, Рађевини, Поцерини, студије о брачним односима, веома инспиративно дело Ј. Веселиновића.

Као и у већини наших значајних музеја, кустоси-етнолози добијају најпре збирку народних ношњи, затим проучавају занатство, јер се то може радити у месту, а када почну теренска испитивања, онда је нови задатак — народно неимарство. То се јасно види и по обрадама шабачких стручњака. Тако у првом броју Годишњака Виолета Нешковић обрађује занате у Шапцу (златарство, грнчарство, воскарско-мумијски занат), а у другом — одевање Шапчана током 19. века (турско-источњачки, источњачко-левантински, средњоевропски — до грађанског костима). Александра Рашевић даје предлог за заштиту и ревитализацију једног сеоског домаћинства у Поцерини (кућа полубрвнара — получатмара и вајат породице Пајић из Накучана). Ту су и сарадници из Лознице и Београда. Гордана Пајић-Марковић пише о ратарским свећама, које се манастиру Троноши прилажу на Велики четвртак. Млади етнолог Владимир Ракић обрађује тему: Филип Вишњић и његово виђење материјалног света (материјална култура у песмама о Првом устанку), а доц. др Милица Живановић обрађује часопис „Мачванин“, који се у Богатићу појавио 1910, у време царинског рата, акцентујући штетне последице раздвајања од браће у Срему.

Трећи број Годишњака красе три веома вредна етнологска рада: заједнички рад Р. Мирковића и С. Петровића, В. Нешковић и М. Малешевић. Аутори Мирковић и Петровић упустили су се у дубинско проучавање генеалогичке: триста година једног братства у Белотићу — са родословом Мирковића. Детаљној и документованој студији, посебно Мирковића, додали су карту кретања братства са Чева до Белотића, судски спис, фотографије и родословне табеле. Белотић је веома занимљиво село: по ограђеним потесима — на принципу „царине“, заједничким свињцима — оборима по шумама; затим, по кажњавању криваца казном „надзора“, по старинама (царска цада, камена ћуприја), по ћуповима сличним ужичким лонцима, злакуској керамици; по молитвеном грму, гробљима, анегдотама. Међу најстаријим фамилијама које славе Никољ-

дан аутори предност дају браћи са Чева — као првим досељеницима. Код оваквих, „дубинских“ студија једног насеља добијамо веродостојан приказ живота у регији, с обзиром на то да се кроз животе појединаца, поколења и читавих родова преламају историјски догађаји, прате сеобе и миграције, одсликавају друштвени развој и политика, успони и падови. Данас се велике историјске и етнолошке студије не могу ни замислити без оваквих микроаналитичких захвата.

Драгоцену инвентаризацију народног немарства даје Виолета Нешковић у обимном раду *Сеоска архитектура у Мачви*, који чини пет поглавља: Услови за развој сеоске архитектуре, Тип мачванских насеља, Типови кућа у Мачви у 19. веку, Орнаментика кућа у Мачви, Окућница и привредне зграде. Детаљно је пропратила и на примерима показала развој стамбене зграде: од брвнаре, преко полубрвнаре — получатмаре, шеперуше, до зиданице. Побројани су и описани објекти у окућници: вајат, млекар, чардак — кош, фуруна, штала — ар, качара, кокошињац, пивница, пушница,

кућерак — летња кухиња, колеба, кованлук — пчелињак. Занимљиво је истаћи незнатан утицај суседног Срема на привредне објекте мачванских домаћинстава.

У раду мр Мирославе Малешевић зналачки су обрађени и описани ритуални поступци везани за трудноћу и порођај. Подаци из поцерских села: Збљаће, Варна и Синошевић, као и из посавског Драгиња, разматрају се компаративно са грађом из околине Ваљева, Бајине Баште и Ивањице. Одељци су: Трудноћа, Порођај, Постпорођајни период, Бабине. До неких података са терена могла је да дође само жена-испитивач: табуисана храна (овца, ћурка, кокош) за жене које често остају у другом стању, интимни односи у трудноћи, порађање стојећи или клечећи, као и то да је прво мајчино млеко „погано“.

Са жељом да у Годишњаку нађу места и чланци у којима се напоредо разматра мачванско-сремска и мачванско-семберска проблематика, очекујем редовно излагање часописа и његов дуг живот.

Душан ДРЉАЧА



## IN MEMORIAM

### Проф. др ДУШАН БАНДИЋ (1939–2004)

У Београду је 20. јануара 2004. изненада преминуо др Душан Бандић, редовни професор Филозофског факултета Универзитета у Београду и управник Одељења за етнологију и антропологију на том факултету.

Проф. Бандић је рођен у Новом Саду 05. августа 1939, али се, још у детињству, са породицом преселио у Београд, где је завршио основну и средњу школу. На Одељењу за етнологију београдског Филозофског факултета дипломирао је 1964. Магистрирао је 1968. на тему *Предмети са айонројојском функцијом код Срба*, а ментор му је био проф. Мирко Барјактаровић. Докторску дисертацију *Табу у традиционалној култури Срба* одбранио је 1977, са истим ментором.

Од 1969. до 1971. је био запослен у Етнографском институту САНУ, прво као асистент-приправник, а потом и у звању асистента. Године 1971. прешао је на Одељење за етнологију београдског Филозофског факултета, где је као асистент радио на предметима *Етнологија народа Југославије* и *Регионална етнологија Југославије — Хрватска*. За доцента је био изабран 1978, за предмет чије увођење је иницирао и који је сам осмислио: *Етнологија Југославије — духовна култура*. За ванредног професора је био изабран 1984, а за редовног 1990. Предавао је *Етнологију Југославије — народну религију*, односно *Народну религију Срба и Ошину етнологију — религију*, односно *Антропологију религије*.

Био је управник Одељења за етнологију и антропологију од 1991. до 1993. и од 1997. до смрти. Такође је од 1984. до 1989. био и директор Етнографског института САНУ, а од 1982. до 1987. председник Етнолошког друштва Србије; поред тога је својевремено био и потпредседник Савеза етнолошких друштава Југославије. Смрт га је затекла и на положају руководиоца научноистраживачког пројекта Министарства за науку и технологију Републике Србије — *Проблеми културног идентитета славјанских Срба*.

Основно поље његовог научног истраживања представљала је религија, а поготово народна религија Срба, којој је посветио више десетина научних и стручних прилога, од којих су посебан утицај на српску и југословенску етнологи-

ју и антропологију, као и на проучавање религије у нашој средини уопште, имале књиге *Табу у традиционалној култури Срба* (1980), *Царство земаљско и царство небеско* (1990) (друго, допуњено издање 1997) — обе у издању Библиотеке XX век, те *Народна религија Срба у 100 појмова*,<sup>1</sup> у издању Нолита, за коју је 1991. добио и престижну Нолитову награду.

Изненадна смрт прекинула је његов рад на припреми другог издања награђене књиге, као и вишегодишњи рад на истраживању народног православља, који је требало да буде крунисан објављивањем истоимене књиге. Појам *народно православање* је пак сам увео, како би означио један сасвим нов угао гледања на православу веру — онако како то доживљавају и тумаче најшири слојеви становништва. Бандићево истраживање народне религије Срба је било особито по томе што је њиме у овој области домаће науке начињен први прави одмак, како од дескрипције као основног средства научног објашњења, тако и од истраживачког и интерпретативног повлађивања етноекспликацијама. Бандићево увођење комуникацијског приступа у проучавање религије утрло је пут теоријској и методолошкој трансформацији наше етнологије у савремену науку — у правом смислу те речи.

Поред религије, бавио се и проблемима етничитета, ритуала и народног живота у трансформацији између „традиционалног“ и „савременог“. Овој последњој теми, карактеристичној за српску етнологију првих деценија друге половине двадесетог века, допринео је монографијом *Неке новије промене у животи и култури становништва околине Београда*, у издању Етнографског института САНУ 1979. Био је познат као упоран и предан теренски радник, истраживач пред којим ниједан испитаник није могао да остане нем.

Душана Бандића се сећамо као личности неспутаног и вечно радозналост дуча, као личности која је рушила стереотипе; био је омиљен и међу колегама и међу студентима, како због тога што је на ретко својствен, одмерен начин био у стању да разреши већ сваки заматак могућих конфликата, тако и због тога што је његова призната и цењена професионална стручност увек била у функцији што бољих резултата и оних са којима је у том тренутку сарађивао, били они дипломци или докторанти. Његов увек другачији и обавезно ведар поглед на ствари је често био онај чинилац који је разрешавао и најтеже ситуације, а његов *улејшајмо* дан однос према животу знао је да нас тренутно све понесе, а да, практично, и не будемо тога свесни. Увек је тражио — и проналазио! — ведрију и светлију страну живота, и радо нам ју је показивао.

Не постоји одговарајући начин на који може да се опише губитак који његова смрт представља за наше Одељење и Факултет, српску етнологију и антропологију, те науку уопште, нити шта су познанство и сарадња са њим значили за све нас који смо имали среће да, на било који начин, будемо везани за њега, као научника и наставника, али и као znalца живота и мајстора откривања интензивног проживљавања оних најважнијих — малих ствари.

Хвала му.

Бојан ЖИКИЋ

<sup>1</sup> Највећи део Бандићеве библиографије дат је у: *Bibliografija Filozofskog fakulteta u Beogradu I*, 154–158, Beograd 1995.



## СЕЋАЊЕ

**РАНКО ФИНДРИК**  
(1922–2004)

### НЕИМАР МУЗЕЈА „СТАРО СЕЛО“ У СИРОГОЈНУ

Изванредни конзерватор, упорни истраживач, неуморни трагалац за остацима традиционалног народног неимарства и културе становања руралног друштва, као и вредни градитељ музеја „Старо село“ у Сирогојну, арх. Ранко Финдрик, чији су узор и учитељи били академици, архитекте Александар Дероко и Бранислав Којић, умро је 9. јануара 2004. године.

На почетку свога радног века провео је више година у Југословенском институту за заштиту споменика културе као конзерватор. После тога, дуго година радио је у Републичком заводу за заштиту споменика културе Србије на многим пословима заштите и конзервације објеката градског, руралног и сакралног културно-историјског архитектонског наслеђа. Своје умеће и знање исказао је на споменицима у Мостару, на Хвару, у Бару, Македонији, на Косову и Метохији и широм Србије, и увек је настојао да конзервацију обави темељно и предано, да до детаља очува историјску и културну садржину и аутентичност објекта на којем је радио. Посебно се исказао на заштити и изучавању сеоског народног градитељства и на тим пословима видљив је његов изванредан и немерљив допринос.

Због доследног залагања за ставове које је заступао, архитекту Ранка Финдрика су понекад они са којима је радио, па стога каткада долазио и у конфликтне ситуације, сматрали за непопустљивог, понекад за ситничавог и тврдоглавог човека. Међутим, са сарадницима, од мајстора до професора, знао је да буде и те како присан, да саслуша и послуша њихово мишљење, а радо је размењивао искуства са људима са којима је сарађивао на истраживачким и другим пројектима, и са великим поверењем је прихватао ставове до којих би заједнички дошли. Никада није користио туђе идеје и поставке без размишљања, већ је креативним приступом настојао да на тој основи изграђује своје мишљење и закључке. Био је само доследан и упоран у заступању ставова које је изградио на основу дуготрајног рада и стеченог искуства. Такав је, у ствари, био човек арх. Ранко Финдрик.

Без двоумљења, његово најзначајније конзерваторско, градитељско и истраживачко дело је музеј „Старо село“ у Сирогојну. Ту је исказао годинама стицано знање и акрибију за аутентично, уз велики ентузијазам и неизмерно улагање себе у остваривање ове јединствене установе у нашој земљи. Изградња музеја, који је покренула организација златиборских плетилца — „Сирогојно“, на челу са Добрилом Смиљанић и кустосом Босом Росић, а у сарадњи са Етнографским музејом у Београду и Републичким заводом за заштиту споменика културе Србије, који је спроводио изградњу — трајала је више од три деценије од идеје до њене потпуне реализације, а Ранко Финдрик је од зачетка идеје учествовао у свим фазама рада заједно са својим најближим сарадницима. Музеј „Старо село“ је данас угледна установа културе, која служи на понос Србије. Уз овај пионирски подухват у нашој земљи, јер таквих је музеја у свету много, арх. Ранко Финдрик је постепено израстао у личност по којој се препознаје „Старо село“ и, обратно, овај музеј одређује значај и вредност свог градитеља. Истовремено са изградњом музеја, али и пре тога, Ранко Финдрик се са истраживачким жаром бавио проучавањем традиционалног народног неимарства и културе становања сељачког друштва. У приступу овом послу, као и у свим другим, исказивао се методолошки и теоријски, упоредо, као архитекта, врсни етнолог и стручњак-конзерватор, који настоји да изучи, очува и отргне од заборава историју облика грађења и културе становања, од значаја за наш национални и културни идентитет. Посебан допринос дао је изучавању и познавању динарске брвнаре, некада најраспрострањеније куће на нашим просторима, и с тим у вези — специфичне породичне организације и начина живота.

Ранко Финдрик је објавио око 80 чланака, студија, расправа и више значајних књига. Од његових радова издвајам само неке који, чини се, најбоље одсликавају његово интересовање. То су: *Архитектура ситочарског ситана* (1976), *Прилози познавању организације ситамбеног просијора у народном грађитељству села* (1980), *Трагови ситарих словенских и средњовековних конструкција у нашој народној архитектури* (1985), *Народна архитектура — њихови чувања и заштите* (1985), *Златиборска брвнара и музеј народног грађитељства „Старо село“ у Сирогојну* (1987), *Народно неимарство — становање* (1994), *Динарска брвнара* (1998), *Вајати — знамење младости* (1999). Све своје књиге, као и већину других радова, илустровао је својим цртежима и фотографијама са терена. У свим својим делима трудио се да досегне синтезу народног поимања, као и стручног и научног дефинисања посматраног феномена или проблема, те да изложи резултате до којих је дошао у истраживачком процесу. Његови радови су често мање и веће студијске монографије темељно изучених проблема, не само из домена народног грађитељства и ситамбеног простора, већ исто толико расветљавају и друштвени живот српског сељака — готово од средњег века па до половине двадесетог века, а каткада и до савременог доба. Студије не би могле бити тако темељите и синтетичне да арх. Ранко Финдрик није цео свој радни век посветио истовремено и конзерваторским пословима и истраживању и проучавању народне архитектуре на широком јужнословенском, а нарочито на српском културном простору. Посебно се бавио изучавањима градње и културе становања у динарској културној зони. Његови радови о народном неимарству и култури становања, њиховом пореклу и историјском развоју, као и о укупним функцијама са социјалним и културолошким аспектима, представљају значајан допринос науци и култури. У његовим делима реч је о специфичном начину трагања кроз анализе просторних и конструктивних одлика грађевина, трагања за њиховом аутентичношћу и могућим утицајима других културних традиција, али готово увек са тражењем словенских корена у

томе. Ранко Финдрик је желео да открије, покаже и докаже битна својства народне градитељске традиције и становања у српском селу, која је била толико витална и снажна да је вековима успевала да очува своја есенцијална својства и значења. На то су главни утицај имали, поред природне околине, начин привређивања, а посебно задружна породица и родовско друштвено устројство, као и сеоска самоуправа традиционалног друштва. Они су имали велику снагу да апсорбују многе иновације, промене и утицаје, и прилагоде их својим потребама и схватањима, све у настојању очувања самосвојних вредности сопствене културне баштине. Најзад, потребно је још једном истаћи да се Ранко Финдрик кроз своја дела доказао као врстан конзерватор и потврдио да с правом заузима истакнуто место међу истраживачима народног неимарства и културе становања — значајног дела наше укупне културне баштине.

Никола ПАНТЕЛИЋ



## АУТОРИ У ГЛАСНИКУ ЕИ САНУ ЛП

- Љиљана Гавриловић**, Етнографски институт САНУ, Београд, Кнез Михаилова 35, [eisanu@sanu.ac.yu](mailto:eisanu@sanu.ac.yu)
- Бојан Жикић**, Одељење за етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду, Чика Љубина 18–20, [bzikic@f.bg.ac.yu](mailto:bzikic@f.bg.ac.yu)
- Nevena Ćurčić**, University of Birmingham, [nevena@damlex.com](mailto:nevena@damlex.com)
- Мирослава Малешевић**, Етнографски институт САНУ, Београд, Кнез Михаилова 35, [eisanu@sanu.ac.yu](mailto:eisanu@sanu.ac.yu)
- Мирослава Лукић-Крстановић**, Етнографски институт САНУ, Београд, Кнез Михаилова 35, [eisanu@sanu.ac.yu](mailto:eisanu@sanu.ac.yu)
- Марина Симић**, [marinasimic@yahoo.com](mailto:marinasimic@yahoo.com)
- Иван Ђорђевић**, [scedo@eunet.yu](mailto:scedo@eunet.yu)
- Александар Крел**, Етнографски институт САНУ, Београд, Кнез Михаилова 35, [eisanu@sanu.ac.yu](mailto:eisanu@sanu.ac.yu)
- Младена Прелић**, Етнографски институт САНУ, Београд, Кнез Михаилова 35, [eisanu@sanu.ac.yu](mailto:eisanu@sanu.ac.yu)
- Мирјана Павловић**, Етнографски институт САНУ, Београд, Кнез Михаилова 35, [eisanu@sanu.ac.yu](mailto:eisanu@sanu.ac.yu)
- Александра Павићевић**, Етнографски институт САНУ, Београд, Кнез Михаилова 35, [eisanu@sanu.ac.yu](mailto:eisanu@sanu.ac.yu)
- Peter Slavkovský**, Ústav etnológie SAV, Klemensova 19, 813 64 Bratislava, [uetmagda@savba.sk](mailto:uetmagda@savba.sk)
- Јелена Чворовић**, Етнографски институт САНУ, Београд, Кнез Михаилова 35, [eisanu@sanu.ac.yu](mailto:eisanu@sanu.ac.yu)
- Сања Златановић**, Етнографски институт САНУ, Београд, Кнез Михаилова 35, [eisanu@sanu.ac.yu](mailto:eisanu@sanu.ac.yu)
- Милош Луковић**, Балканолошки институт САНУ, Београд, Кнез Михаилова 35, [balkinst@sanu.ac.yu](mailto:balkinst@sanu.ac.yu)
- Мирко Барјактаровић**, Београд, др Александра Костића 4, +381 11 658506
- Никола Пантелић**, Етнографски институт САНУ, Београд, Кнез Михаилова 35, [eisanu@sanu.ac.yu](mailto:eisanu@sanu.ac.yu)
- Ивица Тодоровић**, Етнографски институт САНУ, Београд, Кнез Михаилова 35, [eisanu@sanu.ac.yu](mailto:eisanu@sanu.ac.yu)

**Бојан Јовановић**, Балканолошки институт САНУ, Београд, Кнез Михаилова 35,  
balkinst@sanu.ac.yu

**Гордана Благојевић**, Етнографски институт САНУ, Београд, Кнез Михаилова 35,  
eisanu@sanu.ac.yu

**Ласта Ђаповић**, Етнографски институт САНУ, Београд, Кнез Михаилова 35,  
eisanu@sanu.ac.yu

**Милина Ивановић-Баришић**, Етнографски институт САНУ, Београд, Кнез Ми-  
хаилова 35, eisanu@sanu.ac.yu

**Зоран Гудовић**, XIII Београдска гимназија, Београд, Похорска 20, +381 11 604560

**Јадранка Ђорђевић**, Етнографски институт САНУ, Београд, Кнез Михаилова 35,  
eisanu@sanu.ac.yu

**Десанка Николић**, Етнографски институт САНУ, Београд, Кнез Михаилова 35,  
eisanu@sanu.ac.yu

**Драгана Радојичић**, Етнографски институт САНУ, Београд, Кнез Михаилова 35,  
eisanu@sanu.ac.yu

**Мирослав Свирчевић**, Балканолошки институт САНУ, Београд, Кнез Михаи-  
лова 35, balkinst@sanu.ac.yu

**Биљана Миленковић-Вуковић**, Етнографски институт САНУ, Београд, Кнез  
Михаилова 35, eisanu@sanu.ac.yu

## Упутство ауторима

Рукописи за објављивање у издањима Етнографског института САНУ предају се у следећем облику и року који одреди редакција.

Издања Етнографског института штампају се ћириличним писмом.

У Гласнику Етнографског института објављују се радови обима до једног ауторског табака (30.000 знакова) — укључујући напомене и друге прилоге.

Поред основног текста рукопис обавезно садржи:

- Име и презиме аутора, назив те установе, адресу
- Апстракт обима до 100 речи, кључне речи (до десет) и резиме обима до десет посто дужине рукописа.
- Резиме се преводи на енглески језик. Уколико је текст на страном језику, резиме мора бити најмање обима једне стране и објављује се на српском језику.
- Рукопис се предаје одштампан на папиру (два примерка) и на дискети као Word документ. — Користи се фонт *Times New Roman* ћирилица, са напоменама испод текста. Уз рукопис се предају сви потребни прилози (илустративни прилози, табеле...). Посебно треба дати списак илустрација, потписе испод њих, те име и презиме аутора прилога.
- Уколико аутор има потребе да користи старогрчко или старословенско писмо обавезно треба да достави и фонтове које је користио или да употреби команду *Save as / Tools / Save options / Embed True Type fonts*. Уколико аутор користи старије верзије Word-а од XP, није дозвољено коришћење команде *Insert Symbol*.
- Графички прилози могу се доставити у електронском облику и то за цртеже обавезно као *Line art* у резолуцији од 600 dpi, а фотографије у резолуцији од 300 dpi. Ако аутор угради графички прилог у свој Word документ, обавезно мора доставити исти тај графички материјал и као посебне документе у облику *.tif*, *.pdf* или *.jpg*. Уколико аутор доставља графички материјал на папиру, мора водити рачуна о његовом квалитету (избежавати неквалитетне фотокопије).
- Прилози се не враћају аутору.
- Напомене (фусноте) се уређују на следећи начин:  
Напомена треба да садржи све податке о аутору, назив рада, публикацији у којој је рад објављен, издавачу, месту и години издавања, те броју страница на које се односи, без икаквог скраћивања код првог навођења. Када се аутор помиње први пут наводи се његово пуно име и презиме, а касније само иницијал имена и презиме. Исти принцип је и код навођења часописа или публикације у којој је рад објављен. Први пут се наводе потпуни подаци са одно-

сном скраћеницом у загради. У следећим навођењима доноси се само скраћеница.

#### Напомене испод текста

- аутор — први пут: Мирјана Прошић-Дворнић — следећи пут: М. Прошић-Дворнић
- часопис — први пут: Гласник Етнографског института САНУ (ГЛЕИ САНУ) XL — следећи пут: ГЕИ САНУ XL

Курзивом се обележава назив рада.

<sup>1</sup> М. Vodopija, *Maturiranje kao rites de passage*, Narodna umjetnost 13, Zagreb 1976; М. Prošić, *Teorijsko-hipotetički okvir za proučavanje poklada kao obreda prelaza*, Etnološke sveske I (Beograd 1978); иста, *Pogrebni rituali u svetlu obreda prelaza, na primeru Stonskog primorja*, Etnološki pregled 18 (Beograd 1983); И. Ковачевић, *Разбијање предмета као граница појединих фаза свадбеног ритуала*, Симпозијум Сеоски дани Сретена Вукосављевића VII (Пријеполје 1979); исти, *Semiologija rituala*, Beograd: Prosveta — XX vek 1985, 115–142.

Као скраћенице користи се:

н. д., = наведено дело — Исто = када су подаци идентични претходној напомени — иста, исти = када се ради о аутору из претходне напомене — Уп. = упореди — в. = види

Када се поново наводи дело доноси се само име аутора и назив дела

први пут: М. Prošić, *Teorijsko-hipotetički okvir za proučavanje poklada kao obreda prelaza*, Etnološke sveske I, Beograd 1978.

други пут: М. Prošić, *Teorijsko-hipotetički okvir za proučavanje poklada kao obreda prelaza*

или само: М. Prošić, *Teorijsko-hipotetički okvir ...*



